

Етнолошка библиотека

Књига 62

*Уредник*  
Мирослав Нишкановић

*Рецензенти*  
Проф. др Саша Недељковић  
Др Љиљана Гавриловић, виши научни сарадник

*Рецензентска комисија Филозофског факултета  
Универзитета у Београду*

Проф. др Иван Ковачевић, Одељење за етнологију и  
антропологију Филозофског факултета у Београду  
Проф. др Весна Вучинић, Одељење за етнологију и  
антропологију Филозофског факултета у Београду  
Др Младена Прелић, виши научни сарадник

*Уређивачки одбор*

Проф. др Мирјана Прошић-Дворнић (Northwood University  
Midland, SAD), проф. др Иван Ковачевић (Филозофски фа-  
култет Универзитета у Београду), проф. др Душан Дрљача,  
Београд, проф. др Младен Шукало (Филолошки факултет  
Универзитета у Бањалуци, РС, БиХ), проф. др Бојан Жикић  
(Филозофски факултет Универзитета у Београду), др Петко  
Христов (Етнографски институт с Музеј, БАН, Софија, Бу-  
гарска), др Младена Прелић (Етнографски институт САНУ,  
Београд), др Мирослава Лукић-Крстановић (Етнографски ин-  
ститут САНУ, Београд), проф. др Димитрије О. Големовић  
(Факултет музичке уметности, Београд), др Срђан Катић  
(Историјски институт, Београд), др Драгана Антонијевић  
(Филозофски факултет Универзитета у Београду).

Штампање публикације финансирано је из средстава  
Министарства културе, информисања и информационог друштва  
Републике Србије

# КУЛТУРНИ ИДЕНТИТЕТИ КАО НЕМАТЕРИЈАЛНО КУЛТУРНО НАСЛЕЂЕ

---

*Зборник радова са научног скупа*  
КУЛТУРНИ ИДЕНТИТЕТИ У XXI ВЕКУ

Уредио  
Бојан Жикић



Београд  
2011

*Научни скуп:*

**КУЛТУРНИ ИДЕНТИТЕТИ У ХХІ ВЕКУ**

*Програмски одбор:*

Проф. др Владимир Рибић, Одељење за етнологију и антропологију Филозофског факултета у Београду  
(председник)

Проф. др Бојан Жикић, Одељење за етнологију и антропологију Филозофског факултета у Београду

Проф. др Драгана Антонијевић, Одељење за етнологију и антропологију Филозофског факултета у Београду

Проф. др Милош Миленковић, Одељење за етнологију и антропологију Филозофског факултета у Београду

Др Младена Прелић, виши научни сарадник  
Етнографског института САНУ

*Организациони одбор:*

Проф. др Данијел Синани, Одељење за етнологију и антропологију Филозофског факултета у Београду

Марија Ристивојевић, МА, истраживач-сарадник  
Института за етнологију и антропологију Филозофског факултета у Београду

Марија Крстић, МА, истраживач-сарадник Института за етнологију и антропологију Филозофског факултета у Београду

Овај Зборник радова представља крајњи резултат научног скупа "Културни идентитети у ХХИ веку", који је одржан 15.12.2011. године на Филозофском факултету Универзитета у Београду, у оквиру пројеката које је финансирао Министарство културе, информисања и информационог друштва Републике Србије: *"Ни тамо, ни овде" – Културно наслеђе и идентитет гастарбајтерске популације, Урбано културно наслеђе и религиозност у савременом контексту и окружењу, Културни идентитети као нематеријално културно наслеђе.*

Скуп је организован од стране Одељења за етнологију и антропологију и Института за етнологију и антропологију Филозофског факултета у Београду, чији чланови су ангажовани као истраживачи на датим пројектима, а који су узели учешће у раду тог скупа. С обзиром на то да су пројекти замишљени као трогодишњи, односно да се реализују по фазама, идеја организатора скупа била је да њиме представи резултате рада у првој фази. У том смислу, нагласак је стављен

на проблематику културног идентитета уопште, тачније на његово одређење у смислу нематеријалне културне баштине у нашој средини, одакле је проф. др Бојан Жикић, руководилац пројекта *Културни идентитети као нематеријално културно наслеђе*, позван да одржи пленарно предавање у којем би представио оквире дефинисања културних идентитета као заједничког истраживачког именитеља проблематике којој је посвећен скуп, те форматирао дискусију у оквиру скупа.

На скупу је одржано једно пленарно предавање и поднето девет научних саопштења.

Проф. др Владимир Рибич,  
председник Програмског одбора

**Бојан Жикић**

*Одељење за етнологију и антропологију*

*Филозофски факултет Универзитет у Београду*

*bzikic@f.bg.ac.rs*

## **Културни идентитети као нематеријално културно наслеђе\***

*Увод у истраживање и  
прелиминарни резултати*

**Апстракт:** У тексту се представља истраживање спроведено у оквиру прве године одговарајућег пројекта, финансираног од стране Министарства културе Републике Србије, дају се концептуалне, теоријске и методолошке основе предмета истраживања, одређују се кључни аспекти проучавања и дају информације о прелиминарним резултатима, на општем нивоу. Врши се одређење културног идентитета као нематеријалног културног наслеђа, износе предности таквог приступа, како за заједнице које конструишу културне идентитете, тако и за посленике у области културе у Србији.

---

\* Рад представља резултат истраживања у оквиру пројекта "Културни идентитети као нематеријално културно наслеђе" који финансира Министарство културе, информисања и информационог друштва Републике Србије, као и рада на пројекту бр. 177018 које финансира Министарство просвете и науке Републике Србије.

**Кључне речи:** културни идентитет, нематеријално културно наслеђе, конструкција идентитета, мапирање и категорије идентитета, културна комуникација, Србија.

Проучавање културног идентитета представља један од основних истраживачких задатака етнологије и антропологије. Та дисциплина, формирана на основу покушаја давања одговора на питања човекове друштвене и културне организације, реализованих путем локалних, народних или националних култура, посвећена је, у основи, специфично људском начину организовања света, а што се односи како на његову интеракцију са физичким окружењем, тако и на изградњу метафизичког света. У том светлу, културу сагледавамо као скуп концептуалних и стварних поступака и производа, којима људске заједнице регулишу људске биофизичке датости у складу са сопственим претпоставкама и идејама о себи, другим људима, живим бићима, имагинаријумом и светом уопште; организују сопствено материјално окружење неопходно за одвијање свакодневног живота; изграђују идејне претпоставке о устројству човека, заједнице, света, универзума – а некада их и проверавају; уређују односе међу својим припадницима, али и изграђују сопствену оријентацију у односу на друге такве заједнице; теже нормативном контролисању начина сопственог постојања и његовом перпетуирању.

Култура не представља, дакле, само оно што људи раде, већ и начине на који мисле о томе шта раде. Када идентификују себе као припаднике ове или оне гру-



пе – засноване на етницитету, религији, узрасту, доби, полу или роду, професији, интересовањима итд. – људи сведоче, заправо, о промишљању света у којем живе и њиховог места у њему. Леви-Стросов став о томе, да представе из физичког окружења бивају биране за тотемске симболе не због тога што су добре за јело, наводно, већ зато што су добре за мишљење (Levi-Stros 1978) илуструје место самог концепта културног идентитета у начину организовања људских заједница, али и значај који се придаје процесу идентификације, односно идентитетске конструкције: идентитет представља симболички исказ о томе ко смо, односно шта смо, због чега смо то што кажемо да јесмо и у односу на шта или на кога се одређујемо тако.

Као такав, идентитет не представља само производ културе, односно људске заједнице у којој настаје, већ и њено својство. Свака људска заједница инсистира на одређеним видовима културне идентификације својих чланова, а самим тим потенцира чињеницу да је идентитет њено, тј. културно добро. Онда, када људи говоре о себи као о припадницима неког народа, религије, занимања или навијачке групе, чине то полазећи од оних конотација које има сваки од тих појмова у заједници у којој живе. Другим речима, онда када врше сопствену идентификацију – тј. онда када конструишу сопствени идентитет – људи се ослањају на већ установљена, обликована и прихваћена значења културних симбола, којима се служе у сопственом и међусобном означавању.

Етноними, називи верских заједница, занимања или поткултурне групе итд, служе међусобној идентификацији припадника једне или више људских заједница и деле особину да им је значење културно конвенционално. То значи да га разумеју и употребљавају на исти начин, мање-више, сви чланови заједнице која се идентификује, тј. конструише културни идентитет, као и оних заједница у односу на коју се врши та идентификација: као што је то приметио Лич, исказ о томе да се међу аустралијским домороцима припадници тотемског клана волабија разликују од припадника тотемског клана кенгура има исту културну комуникативну вредност као и исказ да се Парижани разликују од људи из Лиона (Leach 1972, 192). Сагледан из те перспективе, културни идентитет може се сматрати културним наслеђем исто онолико колико и симболи, чијом употребом је конструисан – попут тотемских ознака и ритуала припадајућих тотемском клану, односно споменика материјалне културе у датим француским градовима, те њихових гастрономских специјалитета или спортских друштава.

Културно наслеђе не обухвата само материјалне предмете; састоји се и из друштвеног и културног *односа* који нека људска заједница има према тим предметима, значаја који им придаје и месту у њеном вредносном систему, односно у доживљају себе као заједнице. Усмена књижевност, обичаји или културно уобличена свест о себи, као о припаднику заједнице, њен су део, такође. У том смислу, културни идентитет

представља део нематеријалног културног наслеђа оне заједнице у којој се конструише, што се може илустровати и примером *аргументације* једног италијанског министра пољопривреде који је тврдио, залажући се за проглашење пице за светско културно добро, да се не ради само о јелу, о нечему материјалном, већ о отелотворењу одређене врсте *креативног генија* културе у којој је настала пица (упор. Murphy 2001).

Та тврдња наглашава јасно о чему се ради у процесу културне идентификације, односно конструкције културних идентитета – о симболичком коришћењу материјалних и нематеријалних ресурса, а који се сматрају културним својством оне заједнице у којој се врши дати процес, те о постојању културне свести о томе да оно што нас чини припадницима неке заједнице јесте у суштини одређени нематеријални квалитет. На тај начин виђен, културни идентитет може да се окарактерише и као културни когнитивни артефакт, као део когнитивног организовања материјалних феномена, односно као једно од битних менталних оруђа које чланови заједнице користе у оријентацији, трансакцији, дискутовању, дефинисању, категорисању и интерпретирању актуелног социокултурног понашања у њиховој заједници (в. Жикић 2008).

Само одређење нематеријалне културне баштине, онако како је постулирано од стране УНЕСКО-а, доводи је у непосредну везу са културним идентитетом, пошто наглашава знања, вештине и креативност "који живим заједницама пружају осећање континуитета и

важни су за културни идентитет" (Пина 2006, 17). Оно што је заједничко за оба теоријска концепта – мислим на когнитивни артефакт и нематеријалну баштину – јесте утемељеност на људској мисаоној активности, отелотвореној у особитом производу одређене културе (Жикић 2006), било да се ради о ритуалу, или о културној свести која обликује неки начин изражавања припадности датом друштву, односно култури уопштено, или неком њеном делу. УНЕСКО-во одређење нематеријалне културне баштине не говори о томе шта је културни идентитет конкретно, нити да је он део културне баштине сам по себи, али склон сам да га посматрам на тај начин из три разлога.

Прво, идентитет јесте концепт, а концепти су нематеријални; затим, концепти представљају културне когнитивне артефакте, односно својства културе у којој се обликују; напokon, идентитет представља метонимијско означавање других културних садржаја, тј. отелотворује представе које се сматрају битним за изражавање културног себе у некој заједници – по принципу да део представља целину. Културни идентитет представља културну свест о себи, тј. о припадности некој људској групи, формираној на основу било чега, практично – од националног и верског опредељења до музике у којој се ужива – и увек изражава неку актуелну културну мисао о садржају културе која га је изнедрила, као и идеју људског позиционирања унутар те културе и евентуално у односу на друге културе. Одатле, културни идентитет треба сматрати нематери-

јалним културним наслеђем и истовремено културним знаком који означава то наслеђе.

Оно што нематеријалну културну баштину помера, иначе, из домена проучавања историјских наука и теорија уметности ка више антрополошки или социолошки оријентисаним истраживањима, јесте приступ који се не бави културним феноменима самим по себи, већ њиховим творцима, преносиоцима, корисницима (упор. Kirshenblatt-Gimblett 2004). То значи да, ако схватимо нематеријалну баштину као живу културну баштину, као део животне – а самим тим и културне – свакодневице људи који су у питању, на основу УНЕСКО-вог одређења, на пример, културне идентитете можемо посматрати као врсту "животне праксе" у одређеној заједници, пошто они представљају начин на који мислимо о стварима битним за себе, своје (често – само непосредно, али и шире) социокултурно окружење, људе са којима смо повезани на основу нечега, па самим тим и начин на који живимо, односно на који смо организовани као културна бића.

У том смислу, културни идентитети се појављују као скуп културно одређених, уобличених и посредованих знања, односно као својеврсна културна технологија која се користи за ментално позиционирање и навигацију у свету који је културно сагледан и организован као састављен од различитих људских група, при чему појединци могу бити чланови више њих истовремено, али којима не придају подједнак значај у изражавању културног сопства, или барем не чине то

у сваком тренутку. Свако од нас идентификује се или бива идентификован према различитим параметрима – на основу доби, пола, родности, занимања, онога што га интересује у животу итд. – али свако од нас то и бира, како се представља у одређеној друштвеној или културној ситуацији, или уопште.

Неки људи сматрају да етницитет или верска припадност представљају темеље њиховог идентитета, те се у складу с тим и представљају као припадници неког народа или вероисповести, желећи да буду доживљени на такав начин, а теже и посматрању других људи у том светлу. Неки други људи чине то на основу сексуалних пракси којима се одају, док нека трећа група инсистира на повезивању припадности навијачкој групи одређеног спортског клуба и рецимо националности. Неки људи свесни су тога да принцип њихове идентификације не морају да деле други људи, па тврде да је њима битна њихова вероисповест, али да схватају да је другим људима битније нешто друго, била то професионална оријентација, или врста музике коју воле да слушају; неки људи, пак, сматрају да постоје универзални, хијерархијски оријентисани принципи идентификације који особу увек одређују првенствено као припадника етничке групе, или биолошког пола, или узраста итд.

С друге стране, оно што важи за родне идентитете, на пример, да су у суштини нестабилне категорије (в. Butler 1993, 76, 126), може се протегнути на културне идентитете уопште: нема тог културног идентитета

који не може бити промењен током живота, односно за који не постоје примери да су били мењани, при чему то не важи само за оне идентитете који представљају јаснија сведочанства о томе да је идентитет конструкција у концептуалном смислу, већ и за оне који се доживљавају као природне, односно биолошке датости. Као што се мењају преференце у погледу музичких или књижевних жанрова, те спортских клубова, мењају се и пол, родна оријентација, припадност вери или нацији, па чак и локалност – некада смо били становници једног места или краја града и делили неке особите културне карактеристике с осталим његовим становницима, а после смо се културно инвестирани у такве вредности или карактеристике који одговарају месту или делу града у којем тренутно живимо.

Напокон, онда када су у питању елементи на основу којих се конструишу културни идентитети, а узимајући у обзир то да они увек изражавају одређене културне вредности, нека добро организована елита, која делује као интересна група, увек може да прогласи сопствене представе за универзалне вредности, као што се то дешава са концептима друштвене и културне моралности (упор. Неуман 2000), те самим тим да покуша да постулира изградњу неких културних идентитета у својој заједници науштрб неких других. То све сугерише да проучавању културних идентитета треба приступати са становишта да они јесу вид културног наслеђа заједнице у којој настају, пошто таква истраживачка оријентација омогућава да не буду зане-

марени ни различити идентитети сами по себи, ни разноврсне културне вредности и садржаји на којима се изграђују, или на којима инсистирају, као ни суштинска променљивост идентитетске аскрипције и дескрипције.

Истраживачка идеја пројекта "Културни идентитети као нематеријално културно наслеђе" јесте, стога, својеврсна "демократизација" културних идентитета, односно покушај досезања што шире категоријалне основе конструкције културних идентитета у савременој Србији. Из истраживачке идеје произлази презентерска идеја, а она иде за тим да идентификација, дефинисање, мапирање, представљање и промоција културних идентитета треба да буду учињене са становишта да идентитети јесу део нематеријалног културног наслеђа. Иако то може да изгледа као некакво степеновање истраживачког процеса када се тако изрази, у стварности се ради о јединственом истраживачком поступку који, кроз посматрање испољавања културних идентитета у нашем савременом друштву, разговоре са онима који су укључени у то, бављење средствима која се употребљавају у сврху културне идентификације, као и анализирање наративног, дискурзивног и симболичког нивоа конструкције културних идентитета, омогућава симултану реализацију презентерске идеје која је у суштини мултидимензионална.

Када културним идентитетима не приступимо ни као вечним датостима, трајно фиксираним у вредностима, симболима и културним праксама, ни као не-



прекидно променљивим, истраживачки "неухватљивим" и музеолошки "неприказивим" индивидуалним хибридима, већ као релативно трајним, споро променљивим, истраживању подложним феноменима које је могуће јасно идентификовати, мапирати, документовати и презентовати, појављује се могућност да дугогодишња истраживања идентитета у наукама о култури резултују друштвено корисним препознавањем и признавањем културно-идентитетске разноврсности српског друштва. Културни идентитети, који су инструментализовани у политичке сврхе у нашем друштву, овим истраживањем били би представљени политички неутрално, мапирани у својим симболичким и практичким манифестацијама.

Имајући у виду све то, истраживачки тим има за циљ да примени знања и методологију етнологије и антропологије с намером да научна истраживања културних идентитета, која су дистанцирана од јавности и уплетена у техничку научну терминологију преведе у јавни дискурс. Као основни инструмент за остварење тог циља, требало би да послужи својеврсно мапирање културних идентитета, а чији исход би требало да буде могуће употребити како у образовне сврхе, тако и за даља истраживања. Прва асоцијација на термин "мапирање" могла би да има географске или уопште просторне конотације, али то није случај у овом истраживању, барем не првенствено.

Иако ће мапирање културних идентитета укључити и оне који су засновани на просторним референцама

(а које не морају бити географске, нужно, могу се односити и на простор унутар неке географске одреднице, града понајпре), његов смисао је указивање на *категорије* културних идентитета које су присутне у савременој Србији. Феномени и процеси на које се реферира као на културно наслеђе доводе се у везу, обично, са подразумеваним, фолклорно или медијски аскрибованим идентитетским маркерима, а који су по правилу етнички, религијски или регионално/локално атрибуирани, на шта не би требало гледати као на добар пут за деполитизацију менаџмента културног наслеђа и испуњавање међународних обавеза и препорука у овом домену.

Два су основна разлога томе. На првом месту, а као што је указано раније, без обзира на тенденцију посматрања једне врсте културног идентитета као хијерархијски надређене другој таквој врсти, у смислу његовог већег општедруштвеног значаја, нису увек они културни идентитети који се сматрају друштвено битнијим на општем нивоу прихваћени тако од свих чланова друштва, а поготово не, уколико се ради о покушају остваривања подухвата предузетих на основу идентитетског организовања од стране одређене групе људи. Пример тога може бити однос између националног и локалних идентитета: без обзира на националност, онда када се ради о реализацији пројеката у некој локалној заједници – на пример, производних, туристичких итд. – друштвени интерес који се постулира од стране те заједнице заснован је на културној

идентификацији њених припадника на основу локалности, а не националности, па се и у преговорима са централним друштвеним управљачким институцијама инсистира на задовољавању интереса локалности, чак и њиховим стављањем испред претпостављених интереса општијег идентификационог нивоа, националног.

Поред тога, сваки процес културне идентификације инсистира на постојању неког унутрашњег квалитета из којег црпи елементе за конструкцију идентитета, а који се доживљава и представља различито од културних идентитета који су перципирани као да су му слични. Ово је видљиво онда када се идентитетске заједнице, конструисане на основу локалности, надмећу међусобно за ресурсе који потичу од стране неког општијег друштвеног нивоа, а намењени су њиховој идентитетској категорији, као што то може бити случај са државним подстицањем туристичког развоја у локалним заједницама. Неке од тих заједница употребиће као симболички ресурс материјалну, а неке нематеријалну културну баштину, неке ће користити природне лепоте у те сврхе, а неке инфраструктурни комуникациони положај. У сваком од таквих случајева на делу ће бити преференце у погледу организовања и функционисања локалне културе, које су присутне у ставовима припадника одређене заједнице према низу појава и процеса, а који утичу мање-више непосредно на њихове животе (упор. Баћевић 2006), те на основу којих формирају представу о томе шта их чини заједницом на симболичком плану, тј. како желе да у том смислу буду представљени.

Напокон, категорије културних идентитета нису ограничене само на етнички, верски или локални идентитет, нити су и сами идентитети који спадају у те категорије увек једнозначни у погледу тога на основу којих елемената су конструисани. Некада верска идентификација представља елемент етничке идентификације, а некада је обрнуто, као што то представљају случајеви буњевачког или бошњачког националног идентитета, а свакако је илустративан пример српског националног идентитета у чијем исказивању и доживљавању нису раздвојене, често, верска и етничка компонента (в. нпр Жикић 2002, 67-71). С друге стране, локални идентитети могу да укључују и верску и националну компоненту, могу да буду изграђивани на основу посебне привредне делатности која се одвија у датој средини, попут туризма, производње млечних производа, паприка итд, а могу да буду конструисани на сасвим специфичној представи о себи (тј. о карактеристикама људи из тог краја), која наглашава неки у суштини нематеријални квалитет, попут духовитости (Чивијаши, Ере и томе слично).

У основи, може се рећи да је идентитет односна категорија која се формира кроз спознају *другог* (Прелић 2004, 157), али служи томе да опише себе. Културна идентификација увек је поредбена, на одређени начин, пошто манифестација културног сопства није симболично изражавање искључиво онога *што смо ми*, већ и референца на оно што сматрамо да *нису други*. Чивијаши и Ере духовити су не само зато што јесу такви,

тј. што себе доживљавају таквима, већ због тога што друге перципирају тако да нису духовити, тачније – духовити су у односу на те друге, зато што ти други *нису попут њих*, односно други нису попут њих зато што нису духовити. Хевиметалци нису исто што и панкери не само због тога што први слушају једну врсту музике, а други другу, већ и зато што први не слушају ону врсту музике коју слушају други и обрнуто.

Суштина препознавања културних идентитета као релационих феномена јесте то да је идентификација процес у којем се врши обележавање себе у односу на друге (мислим на људске групе), а да то важи за појединачне културне идентитете у оквиру поменутих категорија културних идентитета, а не за категорије идентитета једне у односу на друге. Символичко надметање не врши се између разнородних група, односно појава, већ између оних које су више налик једна другој по принципу по коме врше идентификацију: један етнички идентитет одређује се у односу на други, верски у односу на верски, а музички у односу на музички – а не музички у односу на верски, на пример – при чему могу бити употребљавани практично исти елементи, али ће значење коначног производа такве културне комуникације зависити од контекста. У крајњем случају зависиће од тога у оквиру које категорије културних идентитета се врши процес културне идентификације, с обзиром на то да знаци и симболи немају културна значења сами по себи, већ их добијају у односу на друге такве знакове и симболе.

Због тога истраживања конципирана у оквиру овог пројекта намеравају да идентификују категорије културних идентитета као елементе мапе културних идентитета у Србији, а да бавећи се појединачним примерима у оквиру тих категорија, на основу детаљно обрађених случајева, узимајући у обзир њихове релационе аспекте, дођу до колико год је то могуће релевантних података о другим сличним начинима културне идентификације у оквиру дате категорије културних идентитета. Представљање себе повезано је са начином на који мислимо о себи у одређеним културним ситуацијама, а тај начин, са своје стране, повезан је са тиме у односу на кога промишљамо себе. При свему томе, мора се имати у виду суштинска флуидност процеса културне концептуализације који дозвољава да у једном тренутку себе промишљамо у етничком, у другом у локалном, а у трећем у навијачком кључу итд, при чему нам нека врста културног консензуса о културним идентитетима сугерише да није у питању никаква неоследност мисли.

Оно на шта циљамо овим истраживањем, заправо, јесу врсте културних идентификација у савременој Србији, пре свега, односно начини културног мишљења који доводе до формирања различитих културних идентитета. Инсистирањем на категоријама културних идентитета усмеравамо се на њихова изворишта, односно желимо да покажемо везу између постојећих категорија културних идентитета и културних идеја и

пракси на којима су засноване и те категорије и појединачни идентитети у оквиру њих.

У првој години реализације пројеката које представљамо овом публикацијом, усредсредили смо се на следеће категорије културних идентитета: на верски, урбани, европски и мањински идентитет, као и на онај који бисмо могли означити као идентитет на основу одређених културних преференци, те на гастарбајтерски идентитет као на последицу постојања дате специфичне социокултурне категорије. Сагледали смо, дакле, религију као извориште културних идентитета, у смислу својеврсног каталогизовања верских идентитета у Србији; затим град на исти начин, у смислу повезивања онога што одређену урбану целину означава у симболичком смислу у односу на друге такве целине и самим тим пружа културни идентификациони материјал њеним становницима; даље, доживљавање Европе и њених нормативних оквира као прилично амбивалентног и самим тим мултифункционалног материјала за културно идентификовање; поред тога употребу трансфера културне симболике и вредности из других средина у овдашњу у сврху употребе културног идентитета за друштвено афирмисање једне мањинске групе, као и начин живота измеђи две социокултурне средине, заправо; напослетку, субјективност доживљавања културних идентитета као идиосинкратичку компоненту у формирању тзв. групног естетског укуса и употребе тога у поступку конструкције идентитета.

И поред тога што је предвиђено да пројекат траје три године, надамо се да ћемо већ овим резултатима успети да се приближимо циљу који смо поставили на почетку истраживања, те да ће и ови прелиминарни резултати моћи да нађу практичну примену од стране оних који се баве креирањем и спровођењем културних политика, као и од стране оних који се баве посредовањем у области културе, подучавају о култури, или се обучавају за нешто од тога. Сматрамо да је приступање културном идентитету као нематеријалном културном наслеђу начин не само бољег разумевања оних културних когнитивних, дискурзивних, практичних, па и нормативних поступака који се испољавају у процесу идентитетске конструкције, већ и начин који омогућава афирмацију културних идентитета на симболичку и практичну корист заједница којима припадају.

### Литература:

- Баћевић, Јана. 2006. Антропологија, туризам и транзиција: концепције о развоју туризма у Књажевцу. *Гласник Етнографског института САНУ* LIV: 377-388.
- Butler, Judith. 1993. *Bodies That Matter*. London: Routledge.
- Heyman McC., Josiah. 2000. Respect for outsiders? Respect for the law? The moral evaluation of high-scale issues by U. S. Immigration officers. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 6 (4): 635-652.



- Kirshenblatt-Gimblett, Barbara. 2004. Intangible Heritage as Metacultural Production. *Museum International* 56 (1-2): 52-65.
- Leach, Edmund. 1972. "Telstar and the Aborigines or *La pensée sauvage*". In *Sociological Theory and Philosophical Analysis*, eds. Dorothy Emmet and Alasdair MacIntyre, 183-203. London: The Macmillan Press.
- Levi-Stros, Klod. 1978. *Divlja misao*. Beograd: Nolit.
- Murphy, Cullen. 2001. "Immaterial Civilization". Innocent Bystander Column. *The Atlantic Monthly*, September: 20-21.
- Пина, Ђовани. 2006. Нематеријална баштина и музеји. Међународни дан музеја "Музеји и нематеријална баштина", Зборник радова *Стручни скуп о нематеријалној баштини "Неговање и заштита нематеријалне баштине у Србији"*, Едиција материјала са стручних скупова Музејског друштва Србије, свеска бр. 2, Београд: 17-18.
- Прелић, Младена М. 2004. *Етнички идентитет: Срби у Будимпешти и околини, докторска дисертација*, Библиотека Одељења за етнологију и антропологију Филозофског факултета Универзитета у Београду.
- Жикић, Бојан. 2002. *Антропологија геста II: савремена култура*. Београд: Српски генеалогски центар, Етнологска библиотека књ.8.
- Жикић, Бојан. 2006. Когнитивна антропологија и нематеријална културна баштина. *Гласник Етнографског музеја* 70: 11-23.
- Жикић, Бојан. 2008. Како сложити бабе, жабе и електричне гитаре: увод у когнитивну антропологију. *Антропологија* 6: 114-136.



**Dragana Antonijević**

*Odeljenje za etnologiju i antropologiju*

*Filozofski fakultet Univerzitet u Beogradu*

dantonij@f.bg.ac.rs

## **Teorijsko-hipotetički okvir za proučavanje kulturnog identiteta gastarbajtera\***

**Apstrakt:** Cilj ovog rada je da se u obzir uzmu različiti parametri konstrukcije identiteta naših gastarbajtera i iz različitih uglova sagledaju procesi, diskursi i predstave vezane za ovu sociokulturnu grupu. Budući da je dosadašnje istraživanje gastarbajtera iz antropološke perspektive bilo nedovoljno, potrebno je osmisliti teorijski okvir, kao i moguće teme i pristupe koji bi odgovorili zahtevu za etnološko-antropološko istraživanje socio-kulturne posebnosti gastarbajtera. U tom smislu, ovaj rad nudi početne ideje i korake koje bi u tom pravcu trebalo preduzeti. Namera ovog rada je da ukaže na potrebu da se proširi opseg domaćih antropoloških istraživanja na jednu značajnu a zanemarenu populaciju, što bi bilo od koristi kako nauci tako i

---

\* Tekst je nastao kao rezultat istraživanja na projektima: "Antropološko proučavanje Srbije – od kulturnog nasleđa do modernog društva" (br. 177035) koji finansira Ministarstvo prosvete i nauke RS, i projekta "Ni tamo ni ovde – kulturno nasleđe i identitet gastarbajterske populacije" koji finansira Ministarstvo kulture, informisanja i informacionog društva RS.

društvenim institucijama koje se bave dijasporom, ali takođe i samim gastarbajterima u svim onim pitanjima koja se tiču njihove pozicije kao privremenih radnih migranata, povratnika i potencijalnih modernizatora načina života i privređivanja u zemlji i zavičaju.

**Ključne reči:** gastarbajteri, kulturni identitet, Srbija, antropološko proučavanje, istraživačke teme

Osnovna intencija projekta "*Ni tamo, ni ovde*" – *Kulturno nasleđe i identitet gastarbajterske populacije*, koji finansira Ministarstvo kulture Republike Srbije, jeste utvrđivanje konceptualnog sadržaja kulturnog identiteta gastarbajtera kroz antropološko proučavanje ove populacije. Namera je da se u obzir uzmu različiti parametri konstrukcije njihovog identiteta i iz različitih uglova sagledaju procesi, diskursi i predstave vezane za ovu sociokulturnu grupu. Budući da je dosadašnje proučavanje gastarbajtera iz antropološke perspektive bilo nedovoljno, potrebno je osmisliti teorijski okvir, kao i moguće teme i pristupe koji bi odgovorili zahtevu za etnološko-antropološko istraživanje socio-kulturne posebnosti gastarbajtera. U tom smislu, ovaj rad nudi početne ideje i korake koje bi u tom pravcu trebalo preduzeti.

Neke inicijalne ideje nalaze se i u zajedničkom radu Ivana Kovačevića i Marije Krstić (2011) koji su se, u okviru ovog projekta, takođe pozabavili pitanjem specifičnosti antropološkog pristupa proučavanju gastarbajtera. Oni su naglasili razliku između naučnog i primenjenog pristupa, smatrajući da je naučna obrada uočenih proble-

ma primarni cilj antropologa, a primena na taj način stečenog znanja stvar društvenih i državnih institucija. Na žalost, u našoj sredini još uvek nije razvijena primenjena antropologija, pre svega zato što srpsko društvo nije na adekvatan način prepoznalo potrebu angažovanja antropologa u rešavanju niza značajnih društveno-kulturnih problema. Smatrajući da su odgovarajuće društvene i državne institucije nadležne za rešavanje različitih pitanja vezanih za gastarbajtersku populaciju, a u čemu bi im mogli pomoći antropolozi svojim uvidima i saznanjima, Kovačević i Krstić su, stoga, svoju pažnju usmerili pre svega na naučni i teorijski aspekt bavljenja ovom populacijom. Ovaj rad ima nameru da na tragu potrebe da se osmisli teorijski okvir istraživanja gastarbajtera, ponudi konkretne ideje i istakne uočene probleme.

\* \* \*

Po nekim procenama iz 2005. godine oko 2,3 miliona ljudi iz Srbije živi van zemlje, među njima skoro polovinu čine migranti koji rade u zemljama EU.<sup>1</sup> To je izuzetno

---

<sup>1</sup> Prema izveštaju Eurostata iz 2003. godine, a bez podataka iz nekih zemalja EU, procenjen broj radnih emigranata iz Srbije i Crne Gore u Evropi bio je 750 067. Po procenama Svetske Banke, pak, 2005. godine taj broj u zemljama EU iznosio je oko 1,800 000 ljudi. U svakom slučaju, posle Turaka, radni migranti iz Srbije predstavljaju najbrojniju populaciju u zemljama Evropske Unije. Budući da ne postoje precizni domaći statistički poda-

---

velika i značajna "armija" radno aktivnog stanovništva koje privređuje u zemljama zapadne Evrope, ali koje najveći deo svoje zarade šalje porodici i rodbini u Srbiju čineći tako jedan od glavnih i, po mišljenju mnogih analitičara, možda i najvažniji izvor finansijskog priliva iz inostranstva (Nikolić 2009, Vasiljević 2009). Iz tog razloga Svet-ska Banka je stavila Srbiju među prvih 11 zemalja u svetu sa najvišim prilivom i vrednošću takvih doznaka, a na prvom mestu u celoj regiji jugoistočne Evrope (Chindea *et al.* 2008, 19-20). Činjenica je, što potvrđuju različita istraživanja, da 80% doznaka iz inostranstva ne ide regularnim novčanim transferima preko banaka već uglavnom neformalnim kanalima i, što je još važnije, da do sada nisu bile upotrebljene na najbolji mogući način za pospešivanje ekonomskog rasta i smanjenje siromaštva u zemlji, iako bi gastarbajterske doznake mogle postati značajan faktor neutralizacije negativnih efekata visoke stope emigracije (Chindea *et al.* 2008, 12). Autori studije o migracijskim kretanjima u i izvan Srbije smatraju da srpska dijaspora

---

ci, ove cifre treba uzeti s rezervom, ali ipak, ono što je očigledno i zabrinjavajuće jeste izuzetno visoka stopa emigracije. Izvor podataka: *World Bank, Development Prospects Group (2008) Migration and Remittances Factbook 2008*. Data taken from Ratha and Shaw (2007) Bilateral Estimates of Migrants Stocks Database, South-South Migration and Remittances, World Bank Working Paper No. 102, <http://go.worldbank.org/ON5YV3Y480>, preuzeto u ovom radu iz *Migration in Serbia: A Country Profile* (Chindea *et al.* 2008).

ima veliki potencijal da doprinese srpskoj ekonomiji i ukupnom razvoju, i to ne samo kroz pozitivan uticaj doznaka, već i kroz transfer znanja stečenog u inostranstvu i kroz povratak migranata kući (Chindea *et al.* 2008, 12, Бобић 2009). Budući da su, dakle, gastarbajteri (unutar ukupne dijaspor<sup>2</sup>) izuzetno važna ekonomska kategorija, verujemo da istraživanje ove populacije može i treba da bude od značaja za naše društvo.

Međutim, gastarbajtersko "pitanje" je previše dugo bilo marginalizovano i često pežorativno konotirano u bivšem jugoslovenskom i sadašnjem srpskom društvu, tako da, po našem mišljenju, takav odnos treba da se promeni u pravcu posvećenog ispitivanja i otkrivanja svih onih "neuralgičnih" tačaka koje se tiču odnosa gastarbajtera i domaće zajednice, kao i drugih simboličkih, kulturnih i socioekonomskih vidova njihovog ponašanja tokom povremenog boravka i/ili povratka u zemlju maticu. Takvo istraživanje bi moglo biti od koristi društvenim institucijama, ali i samim gastarbajterima u svim onim pitanjima koja se tiču njihove pozicije kao privremenih radnih migranata, povratnika, mogućih preduzetnika i ulagača u privredni razvoj ekonomski zaostalih sredina iz kojih, skoro po pravilu, potiču, te na kraju i kao potencijalnih modernizatora načina života i privređivanja u zemlji i zavičaju.

---

<sup>2</sup> Nastojim da napravim razliku između radnika na privremenom ili trajnijem radnom boravku u zemljama EU od onih koji su se odselili u daleke preokookeanske zemlje, mada su doznake i jednih i drugih podjednako značajan faktor.

---

---

\* \* \*

Teorijsko-hipotetički okvir antropoloških istraživanja, osmišljenih u okviru projekta "*Ni tamo, ni ovde*" – *Kulturno nasleđe i identitet gastarbajterske populacije*, sadržao bi, po našem mišljenju, obradu sledećih uočenih problema i istraživačkih tema:

1) Na prvom mestu to je *samoidentifikacija gastarbajtera*, utvrđivanje predstava koje imaju o sebi, svom sociokulturnom statusu i načinu života. Čini nam se da je u naučnoj i stručnoj literaturi o gastarbajterima najmanje pažnje bilo posvećeno upravo ovom aspektu, odnosno, pokušaju da se čuje njihov glas, da se ovoj populaciji da mogućnost da verbalizuje svoje kompleksno životno iskustvo. Uglavnom se pričalo o njima, ili razmatrali objektivni i spoljašnji uslovi radne emigracije koja određuje njihov status, ali subjektivni aspekt, odnosno to šta oni misle o sebi i svom životu kao da je malo koga interesovalo. Pošavši od te pretpostavke, naš rad na projektu tokom 2011. godine bio je usmeren pre svega ka tom problemu i nastojanju da se ustanove elementi njihove samoidentifikacije i samopredstavljanja.

U tom cilju obavili smo u dva navrata etnografski terenski rad i razgovarali sa gastarbajterima koji su bili ili su još uvek u tom statusu: u Knjaževcu i okolnim selima Minićevo, Vasilj i Donja Kamenica, a potom u Kučevu i okolnim selima Klenje, Zelenik i Mrčkovac. Rezultate tih istraživanja objavili smo u posebnom tematu časopisa *Etnoantropo-*



*loški problemi* (v. Antonijević D., Banić Grubišić A. i Krstić M. 2011; Antonijević 2011, Banić Grubišić 2011).

Došli smo do zanimljivih saznanja i ujedno sagledali neke nove probleme koje bismo želeli da ispitamo i za koje, takođe, smatramo da nisu dovoljno poznati.

2) To je, pre svega, pitanje *oblika porodičnog života i odgoj dece gastarbajtera*. To je jedno od problema koje i sami gastarbajteri ističu kao izuzetno važno za njihove egzistencijalne odluke u vezi emigracije, ali važno i društvu u celini jer ukazuje na to da li je emigracija manje-više privremena (u slučaju podeljenih porodica) ili stalna (odseljene cele porodice). Posmatrano iz pragmatičnog ugla doznaka koje se šalju u zemlju, svakako da su one veće i konstantnog priliva u slučaju podeljenih porodica, i s druge strane, otvaraju prostor za moguća privredna ulaganja dece gastarbajtera u ekonomski razvoju sredina u kojima žive, čime bi se, uz pomoć i brigu društva, preokrenula dosadašnja situacija mahom neprofitabilnog trošenja tih sredstava.

Decu gastarbajtera možemo podeliti u dve skupine koje se bitno razlikuju u načinu odrastanja, bliskosti s roditeljima, oblicima vaspitanja, uslovima školovanja, druženja s vršnjacima, stečenim vrednostima i načinima njihovog ispoljavanja.

Jednu skupinu čine deca koja su, u presudnim godinama, rasla razdvojena od roditelja, ostavljeni da žive u rodnom selu, da "čuvaju kuću". Za većinu gastarbajtera takav život je značio podeljenu porodicu. Decu su odgajale bake

---

i deke, dok su roditelje viđali za vreme praznika i raspusta. To je bila emotivno obostrano teška situacija, a rezultirala je međusobnom otuđenošću, drugačijim vrednostima i ponašanjem kojima nijedna od strana ponekad nije zadovoljna, međusobnim prebacivanjima i kupovinom ljubavi i bliskosti kroz novac i materijalna dobra. Čitave generacije dece gastarbajtera tako su odrastale i naša je pretpostavka da je ta okolnost morala uticati na njihov identitet, oblike ponašanja i vrednosti koje su razvili i koje ispoljavaju sada, u zreлом dobu. Starije generacije gastarbajtera, koji su listom ostavljali svoju decu u rodnom selu, po pravilu navode da im je ta situacija veoma teško padala ali da su to morali da učine zbog toga što nisu imali adekvatne stambene i materijalne uslove za njihovo odgajanje u zemlji useljenja, te da radeći po dva posla istovremeno nisu imali dovoljno vremena da im se posvete i bave njihovim vaspitanjem. Mnogi od njih, uvereni da su im deca sigurna u rukama baka i deka, a verovatno time pravdajući svoju odluku, kažu kako deca, u kasnijem uzrastu, nisu htela da napuste selo, drugove i navike koje su u Srbiji razvili i da im je bilo teško da se prilagode životu u inostranstvu. Međutim, neki od komentara koje smo čuli od njihove dece, danas već odraslih ljudi, ukazuju na drugačiji uvid i iskustvo: oni često ne prihvataju opravdanja svojih roditelja, smatraju da ih niko nije ni pitao šta žele – a želeli su samo da budu sa svojim roditeljima. To, naravno, ne znači da su sva deca gastarbajtera, koja su živela razdvojena od roditelja, bila nezadovoljna svojim detinjstvom, ali duboki trag specifične, naizgled privremene a

zapravo trajne podeljenosti porodica svakako svi osećaju. S tim u vezi, smatramo značajnim ispitivanje modela njihovog odrastanja, socijalizacije i kasnijih formiranja porodičnih stilova i vrednosti – da li ponavljaju roditeljske modele ili ne, i po čemu se razlikuju.

S druge strane, postoje deca koje su roditelji povelili sa sobom u inostranstvo. Za tu grupu gastarbajtera očigledno nisu važili isti oni razlozi koje su prethodne generacije navodile – oni su našli načina da omoguće svojoj deci zajednički život u emigraciji. Reč je mahom o gastarbajterima koji su na rad otišli u poslednjih 20 godina ili su u tom periodu, naročito zbog nestabilne situacije u Srbiji 90-ih, povelili decu koja su do tada živela u rodnom selu. Ova populacija dece školuje se u inostranstvu, brže i lakše uči strani jezik i prihvata elemente tuđe kulture, gradi nov identitet, brže se asimiluje od svojih roditelja, stiče sasvim drugačija životna iskustva od vršnjaka koji su ostali u zavičaju, dobija strano državljanstvo i najverovatnije predstavlja zauvek izgubljeno stanovništvo za Srbiju, pogotovo u onim krajevima koja su u demografskom smislu već uveliko opustela. Oni se neće vratiti, ali to ne znači da nisu svesni svoje dvostruke identitetske pripadnosti. Njihovi pogledi na svet svakako se bitno razlikuju od dece gastarbajtera koja su živela u Srbiji razdvojena od roditelja.

Namera nam je da u sledećoj istraživačkoj godini obratimo pažnju na ovaj problem koji i sami gastarbajteri ističu kao jedan od najznačajnijih, kao najteži i preloman u odluci – ostati u tuđini ili se vratiti kući, ostaviti decu ili ih povesti sa sobom.

---

3) Treći aspekt koji smatramo vrednim ispitivanja i, takođe, nedovoljno objektivno razmatranim, predstavlja *uloga zavičajnih udruženja i klubova, kao i crkvenih opština u inostranstvu* u očuvanju kulturnog identiteta gastarbajtera. Prema podacima IOM-a, u 191 zemlji registrovane su organizacije i asocijacije srpske dijaspore. Većina ovih organizacija i udruženja fokusirana je na očuvanje kulturnog nasleđa, a mnogo manje njih na političke aktivnosti (Chindea *et al.* 2008, 25).

Tu se otvaraju različita pitanja koja mogu interesovati antropologe i druge društvene poslenike: koliko su ta udruženja uistinu aktivna u svojoj proklamovanoj ulozi; na koji način je ostvaruju; kakve aktivnosti sprovode u očuvanju kulturnog i etničkog identiteta i nasleđa gastarbajtera; koliko uspeha imaju u tome; na koji način se povezuju s našim gastarbajerima i kakve im sadržaje nude da bi ostvarili proklamovani cilj. Posebno je zanimljivo pitanje šta je to što se, s aspekta zavičajnih klubova, smatra identitetom i onim što je vredno očuvati i podržati kao nematerijalnu kulturnu baštinu naših ljudi u inostranstvu. Smatramo da bi saznanja o vidovima podrške očuvanju identiteta u domenu kulturnog ponašanja dala interesantne rezultate u pogledu toga šta se smatra i nudi kao kulturni sadržaj našim gastarbajterima, da li su oni zadovoljni time, i na koji način ostvaruju svoje kulturne potrebe u zemlji imigracije.

U tom smislu značajno bi bilo ispitati i da li i na koji način naši gastarbajteri koriste društvene i kulturne sadržaje koji postoje u zemlji imigracije, a proizvod su strane kulture. Odgovor na to pitanje pružio bi uvid u stepen akultura-

cije i/ili asimilacije, odnosno otuđenosti od zavičajne kulture. Stepen i vrsta akulturacije pokazali bi koje su vrednosti, stečene u inostranstvu, naši gastarbajteri usvojili i prihvatili kao deo svog identiteta i životnog stava.

Na ovom mestu bi valjalo podsetiti na to da su svojevremeno postojali brojni i uticajni jugoslovenski klubovi u Nemačkoj, Francuskoj, Austriji, Švedskoj, Švajcarskoj, koji su okupljali gastarbajtere iz bivših jugoslovenskih republika u zajedničkom druženju i dokolici, ojačavajući njihov osećaj jedinstva, pripadništva i identiteta. Većina naših ispitanika veoma je pozitivno ocenila iskustvo redovnih okupljanja, razmenjivanja informacija, druženja i ispunjavanja drugih socijalnih potreba u okrilju organizacije jugoslovenskih klubova, ističući odsustvo nacionalističkih podela i razmirica. Da li je i koliko to jedinstvo bilo stvarno ili prividno teško je sada reći, ali s nestankom Jugoslavije kao države ugasili su se i ti klubovi, da bi se, s manje ili više uspeha, obnovili ali ovoga puta kao nacionalna udruženja. Ipak, po mišljenju nekih naših ispitanika, ti novoformirani klubovi ne zadovoljavaju njihove potrebe kao ranije, neka ne uspevaju da opstanu budući da ne postoji adekvatno i istrajno interesovanje ni podrška za njihovo održavanje i rad. Štaviše, ni neke lokalne opštine u inostranstvu ne gledaju sa odobravanjem na nove nacionalne klubove budući da su često, tokom 90ih, izbijale svađe i tuče na nacionalnoj osnovi.

Uzevši u obzir ovakve informacije koje smo dobili tokom razgovora s ispitanicima, opravdano se može postaviti pitanje kakva je uloga tih zavičajnih klubova i udruže-

---

nja danas, ko sve ima interes i kakav da oni opstanu ili se ugase, te kakav kulturni sadržaj nude pripadnicima dijaspore.

Posebnu temu predstavlja uticaj crkve i crkvenih opština u inostranstvu na kulturni i verski identitet naših gastarbajtera. Ovu temu smo u razgovoru s našim ispitanicima tek sporadično dotakli, ali na osnovu dobijenih iskaza mogli smo da zaključimo da naši gastarbajteri revnosno, u kućnom i porodičnom okruženju, obavljaju tradicionalne oblike religijske prakse kroz običaje za najveće praznike – Božić, Uskrs i krsnu slavu, ali da je njihov odnos prema crkvi, odlascima na bogoslužjenje i drugim oblicima verskog ispoljavanja u inostranstvu skoro zanemarljiv.

4) Četvrti aspekt istraživanja odnosio bi se na, u domaćoj sredini, *percepciju drugih ljudi o tome ko su i šta su gastarbajteri*. Ovaj aspekt je, načelno, možda najviše poznat, ili se barem o njemu pisalo, govorilo i predstavljalo na različite načine: na naučni i nenaučni način, publicistički, umetnički, medijski, mada često površno i stereotipno. Ispoljene stereotipije o gastarbajterima uglavnom su negativne, a veliki udeo u takvoj prezentaciji imaju mediji i popularna kultura rabeći, mahom, slike ekscentričnih gastarbajterskih kuća i kič stilizacije u izgledu i ponašanju gastarbajtera u različitim prilikama i prigodama, posebno slavljeničkim. Neke od ranijih predstava o gastarbajterima, pogotovo iz 60-ih i 70-ih godina prošlog veka, često su ih prikazivale kao neuke, priproste, "izgubljene duše" u

"velikom belom" svetu,<sup>3</sup> koji se nekritički povode za stranim uzorima koje ne razumeju, a u retkim trenucima odmora prepuštaju površnim zadovoljstvima i nostalgичnom raspoloženju. Koliko se ta predstava u javnosti do danas promenila, a koliko sami gastarbajteri pružaju ili, pak, više ne pružaju povoda za takvu sliku o njima, jedna je od veoma zanimljivih antropoloških tema koju valja istražiti.

Ove godine smo taj aspekt dotakli kroz radionicu koju smo u novembru organizovali sa studentima IV godine etnologije i antropologije pod nazivom "Gastarbajteri – šta znamo o njima?" Ovaj aspekt istraživanja nastavili bismo u daljem ciklusu, ponajviše kroz proučavanje sadržaja predstavljanja gastarbajtera u domaćoj popularnoj kulturi i medijskim napisima, a koji doprinose ustaljenoj stereotipizaciji, odnosno mogućoj promeni te slike.

5) Peti i svakako najmanje poznat aspekt kulturnog identiteta gastarbajtera, a koji se nadovezuje na pomenutu percepciju drugih ljudi o njima, jeste *slika koja se stvara među njihovim sugrađanima u zemljama imigracije*, te načina na koji ta slika utiče na samopercepciju gastarbajtera. Ovaj aspekt istraživanja nije lako sprovesti budući da bi

---

<sup>3</sup> Među mnogim predstavama o gastarbajterima iz tog doba, u pozitivnom smislu i po visokom kvalitetu, izuzetnoj umetničkoj vrednosti i dirljivom pristupu svakako se izdvajaju slike velikog formata slikara Miće Popovića iz serije o gastarbajteru Gvozdenu (u sklopu serijala Prizori), za čiji lik mu je pozirao glumac Dobrilo Bata Stojković.

---

zahtevao terenski rad i intervjuje u zemljama imigracije s tamošnjim stanovništvom (npr. poslodavcima, kolegama s posla, susedima), ali neka početna istraživanja bi se mogla sprovesti koristeći se postojećom inostranom literaturom i dostupnim medijskim (štampanim i vizuelnim) materijalom u kojem je, eventualno, razmotrena i predstavljena gastarbajterska populacija u evropskim zemljama.

6) Šesti, i za ovo razmatranje, poslednji aspekt istraživanja podrazumevao bi značajnu temu *povratka gastarbajtera* i njihove *preduzetničke, misionarske i modernizacijske uloge* u domovini. Ova tema je na različite načine razmatrana od strane ekonomista i sociologa, pogotovo u smislu ulaganja njihovih doznaka u privredne i vanprivredne aktivnosti u zemlji, te načina na koji se troše ta sredstva i kako bi se u budućnosti mogla bolje iskoristiti.

Što se antropologije tiče, ova tema je svakako značajna za proučavanje šireg aspekta društvene i simboličke potrošnje, vrste aktera i tipova uključenosti u ekonomsku razmenu dobara, u vidove socio-ekonomske organizacije gastarbajtera i različitih korisnika njihovih doznaka, društvenih odnosa i uloga, te uticaja na socio-ekonomsku hierarhiju na nivou sela, itd. Ovaj pristup bi mogao da ponudi objektivni uvid u etički i estetski aspekt potrošnje, ukusa i životnih stilova gastarbajtera, bez upadanja u zamku stereotipnih predstava i predrasuda.

Posebno je značajno pitanje njihove (potencijalne) modernizacijske uloge koja je, po nekim mišljenjima, slabo zastupljena i nedovoljno iskorišćena (v. Marković 2005).



O ovom aspektu razmatrano je u jednom od radova s ovog projekta (v. Antonijević 2011), ali mnoga pitanja su još otvorena i zahtevaju dodatna istraživanja kako bi se misionarska i modernizacijska uloga gastarbajtera rasvetlila, kako iz njihove perspektive tako iz perspektive eventualnih korisnika. U tom kontekstu mogu se postaviti pitanja o *evropeizaciji* naših gastarbajtera, i posrednom uplivu progresivnih evropskih kulturnih i socijalnih vrednosti kroz ponašanje i uticaj gastarbajtera na domaće stanovništvo.

\* \* \*

Svi nabrojani aspekti ostvarenih i planiranih istraživanja imaju za cilj da upotpune sliku kulturnog identiteta gastarbajtera iz antropološke perspektive, što je pristup koji bi, s jedne strane, proširio opseg domaćih antropoloških istraživanja na jednu značajnu a zanemarenu populaciju, i s druge strane, svojim uvidima pomogao onim društvenim i državnim institucijama zaduženim za brigu o našim iseljenicima i iseljenicima-povratnicima.

#### **Literatura:**

- Antonijević, Dragana. 2011. Gastarbajter kao liminalno biće: konceptualizacija kulturnog identiteta. *Etnoantropološki problemi* 6 (4): 1013-1033.
- Antonijević, Dragana, Ana Banić-Grubišić, Marija Krstić. 2011. Gastarbajteri – iz svog ugla. Kazivanja o životu i socioeko-

- nomskom položaju gastarbajtera. *Etnoantropološki problemi* 6 (4): 983-1011.
- Banić Grubišić, Ana. 2011. Jedna drugačija gastarbajterska priča: Romi gastarbajteri – transnacionalna manjina u transmigraciji. *Etnoantropološki problemi* 6 (4): 1035-1054.
- Бобић, Мирјана. 2009. Дијаспора као економски и социјални капитал Србије. *Социолошки преглед* XLIII (3): 361-377.
- Chindea, Alin, Magdalena Majkowska-Tomkin, Heikki Mattila, Isabel Pastor. 2008. *Migration in Serbia: A Country Profile*, ed. Sheila Siar. International Organization for Migration (IOM).
- Kovačević, Ivan i Marija Krstić. 2011. Između istorije i savremenosti: antropološko proučavanje gastarbajtera u 21. veku. *Etnoantropološki problemi* 6 (4): 969-982.
- Marković, Predrag. 2005. Gastarworkers as the Factor of Modernization in Serbia. *Istorija 20. veka* 2: 145-163.
- Nikolić, Goran. 2009. Efekti iseljeničkih doznaka na ekonomski razvoj Srbije. *Hereticus. Časopis za preispitivanje prošlosti* VII (4): 69-84.
- Vasiljević, Branko. 2009. Uticaj doznaka na ekonomski i socijalni razvoj u Srbiji. *Godišnjak FNP*, 201-213.

**Danijel Sinani**

*Odeljenje za etnologiju i antropologiju*

*Filozofskog fakulteta Univerziteta u Beogradu*

dsinani@f.bg.ac.rs

## **Religija, kulturni identiteti i nematerijalna kulturna baština\***

**Apstrakt:** Rad predstavlja preliminarne rezultate rada na projektu Odeljenja za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta u Beogradu finansiranog od strane Ministarstva kulture, informisanja i informacionog društva RS. U radu se iznose hipoteze i zaključci vezani za posmatranje narodne religije kao nematerijalne kulturne baštine i aspekte materijalnosti i nematerijalnosti koji čine fenomene kojima se bavimo prilikom istraživanja religije. Ukazuje se na značaj društveno-humanističkih nauka u radu na nematerijalnoj kulturnoj baštini ali i poziva na promociju same ove grupacije nauka kao svojevrsne nematerijalne kulturne baštine. Problematizuje se pitanje porekla naše nematerijalne kulturne baštine, kada je religioznost u pitanju, i razmatra njen odnos sa kulturnim identitetima.

**Ključne reči:** nematerijalna kulturna baština, narodna religija, kulturni identiteti, zaštita i očuvanje, Ministarstvo kulture

---

\* Istraživanje je sufinansirano kroz projekte "Urbano kulturno nasleđe i religioznost u savremenom kontekstu i okruženju" Ministarstva kulture, informisanja i informacionog društva RS, kao i rada na projektu 177018 Ministarstva za prosvetu i nauku Republike Srbije.

Poslednjih godina, u skladu s ciljevima i principima UNESCO-a, Ministarstvo kulture (sada Ministarstvo kulture, informisanja i informacionog društva) Republike Srbije, ulaže velika sredstva i, čini se, još veće napore, u radu na onom segmentu kulture koji može da bude prepoznat kao nematerijalna kulturna baština. U aktivnosti ministarstva, još u ranoj fazi su se svojim naučno-istraživačkim resursima priključili Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta u Beogradu i Etnološko i antropološko društvo Srbije. Na ukupno šest projekata, na različitim poljima koja su od značaja za razmatranu problematiku, sprovedena su i sprovode se istraživanja koja bi trebalo da doprinesu kvalitetnom mapiranju, određenju, poimanju, zaštiti i promociji nematerijalne kulturne baštine u Srbiji. Jedan od glavnih rezultata angažovanja na projektima i bavljenja nematerijalnom kulturnom baštinom trebalo bi da bude i ukazivaje na značaj društveno-humanističkih nauka u razmatranju pomenute problematike, te pozicioniranja samih ovih nauka kao specifične nematerijalne kulturne baštine, no o tome će više reči biti u daljem tekstu.

Kao jedan od rezultata ovih nastojanja održan je i naučni skup koji je organizovan od strane Odeljenja za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta, na kojem su izloženi preliminarni rezultati, te prve hipoteze i zaključci, istraživanja u vezi kulturnih identiteta i fenomena iz oblasti nematerijalne kulturne baštine, započetih pre godinu dana, a čiji jedan deo predstavljaju i redovi koji će se naći na narednim stranicama.

U ovom tekstu ćemo, dakle, izneti samo neke od hipoteza ili radnih pretpostavki za koje verujemo da će daljim razvijanjem doprineti boljem razumevanju problema i ponuditi eventualno upotrebljiva rešenja i odgovore na najznačajnija pitanja iz ove oblasti. Pažnju ćemo obratiti na tri celine, ili tri problema koja bismo ukratko mogli da formulišemo kao – a) odnos materijalne i nematerijalne kulturne baštine i antropološka proučavanja religije u Srbiji, b) rad na očuvanju i promociji nematerijalne kulturne baštine i značaj angažovanja društveno-humanističkih nauka u radu na ovim problemima, c) kao i odnos religije/narodne religije, nematerijalne kulturne baštine i kulturnih identiteta.

Kako je primetio Žikić, u samom određenju nematerijalne kulturne baštine ponuđenom od strane UNESCOa, može se prepoznati širok spektar fenomena koji predstavljaju upravo standardni predmet proučavanja etnologije i antropologije (Жикић 2006). Ako se zna da se na pojam nematerijalne kulturne baštine, pored ostalog, najčešće referira kao na sistem verovanja, znanja i vrednosti koje su od značaja za kulturni identitet posmatranih zajednica, sasvim je jasno da se antropološka proučavanja religije, svojim predmetom interesovanja, u potpunosti uklapaju u ponuđeni opis. U dosadašnjem proučavanju narodne religije u Srbiji, obrađene su brojne teme i pojave koje predstavljaju često kulturno-kognitivne stubove zajednice, te su od značaja za osećaj kontinuiteta proučavanih kultura.

---

## **"Materijalno vs. nematerijalno"**

Bavljenje nematerijalnim segmentima kulturne baštine neodvojivo je povezano s njenim materijalnim aspektima. Međutim, činjenica da su najveći napori UNESCOa i odgovarajućih institucija bili upereni, pre svega, u promociju značaja nematerijalne kulturne baštine, govori u prilog činjenici da je prethodna bila značajno zanemarena u odnosu na svoj materijalni komplement. U Srbiji, naravno, situacija nije nimalo drugačija. Često je veoma teško objasniti mogućnost samog postojanja nematerijalnih kulturnih artefakata, bez temeljne i "opipljive" argumentacije. S obzirom na to da namjera ovog teksta, kao ni predviđeni prostor, ne dozvoljavaju razradu pojmova kao što su kulturni artefakt (materijalne ili nematerijalne prirode), te baština ili nasleđe, verujem da će sama problematizacija koncepata u narednim redovima biti dovoljna da se u potpunosti shvati i ostvari cilj ovog rada.

Baveći se religijom uopšte, pa tako i narodnom religijom, mi, međutim, našu pažnju fokusiramo pre svega na ideacijske osnove različitih fenomena, te na predstave o "stvarnosti" za koju naši ispitanici smatraju da ih okružuje u znatno većoj meri nego na njene materijalne manifestacije.

Proučavajući kulturna mesta, odnosno, mesta od posebnog religijskog značaja za stanovništvo okoline Knjaževca, naišao sam na izuzetno interesantan i značajan etnografski materijal, koji bi se slobodno mogao nazvati "otkrićem", a ovde nam može dobro poslužiti u ukazivanju

na značaj nematerijalnih kulturnih artefakata i njihovu elaboriranost koja je često obrnuto proporcionalna njihovoj "materijalnosti".

Naime, u selu Gornja Kamenica, koje se nalazi u istočnoj Srbiji, u blizini Knjaževca, postoji nekoliko kulturnih mesta koja su raspoređena po obodu atara sela ali i u njegovim centralnim delovima. Ova mesta su podigli sami seljani – neka od njih se nalaze na otvorenom prostoru, uglavnom ograđena kamenim zidom ili žičanom ogradom, neka su pokrivena jednostavnim krovovima, dok se neka nalaze u prostorijama koje su nekada bile pravljene za drugu namenu, uglavnom kao štale za stoku ili skladišta za seno. Inventar ovih mesta je tipski i najčešće predstavlja kombinaciju "necrkvenih" elemenata – starih kamenih krstova ili nadgrobnih spomenika, koji su pronađeni u okolini sela i doneti u novi prostor, zatim stolova i stolica ili klupa, ormarića i drugih upotrebljivih komada nameštaja, ali i predmeta koji se koriste u crkvama, kao što su stalci za paljenje sveća, ikone i brojne druge predstave likova iz hrišćanske mitologije, te tako ova kulturna mesta predstavljaju možda i ponajbolji primer suživota prehrišćanskih i hrišćanskih verovanja koji čine suštinu naše narodne religije. Treba imati u vidu da je u selima ovog regiona crkvena infrastruktura nedovoljno razvijena, crkve i ako postoje, često se otključavaju samo za veće praznike a sveštenici dolaze, u poslednje vreme, na žalost, uglavnom na sahrane. Samim tim, praksa samoorganizovanja stanovništva kada su u pitanju mesta od religijskog značaja je jasnija i čini se da na ovaj način meštani uspevaju da

---

zadovolje svoje religijske potrebe. Ova kulturna mesta se koriste uglavnom za obeležavanje većih praznika, naročito porodičnih i seoskih slava (često je svako mesto namenjeno konkretnom svetitelju i poznato pod njegovim imenom), ali isto tako, meštani dolaze i po sopstvenom nahođenju, da upale sveću i pomole se van sistema praznika (Sinani 2007).

Ipak, jedno od ovih mesta se smatra značajnijim od ostalih i ono se nalazi u dvorištu koje je pripadalo ženi koja je svojevremeno imala bitnu ulogu u religijskom životu sela. Za nju su vezane brojne legende, pa se tako navodi da je mogla da levitira, da je bivala opsednuta i mogla da komunicira s onostranim, da je bila vidovita i da je predskazala brojne značajne događaje, da je imala moć isceljivanja, itd. Prema jednoj od tih priča, ona je, kako se veruje, sanjala da treba da "iskopa" jedan posebno značajan, sveti predmet, da ga donese u selo i preda na "upotrebu" javnosti. Ovaj sveti predmet je metalna ploča elipsastog oblika sa predstavom lobanje i ukrštenim kostima na licu i on je smešten u jednu pomoćnu dvorišnu zgradu, na kamen koji je do nedavno, u stvari, predstavljao žrtvenik. Pomenuta žena, religijsko-ritualni funkcioner, je ovu prostoriju opremila na prethodno opisan način i vrlo brzo je tu organizovano najznačajnije kulturno mesto u selu, a pomenuta metalna ploča je postala glavni kulturni predmet. Ovde se obeležavala seoska slava – Đurđevdan, tu su klali đurđevdanske jagnje i obavljali ritual blagosiljanja. Tokom godine, meštani su koristili ovo mesto za svoje lične religijske i ritualne potrebe. Pored prethodno pomenutog inventara, na ovom mestu su se nala-



zili i rekviziti za obavljanje magijske prakse, kao što je šupalj kamen kroz koji se propuštala voda koja se, potom, koristila u različite svrhe, pre svega za lečenje. U prostoriji se i danas ostavljaju zavetni darovi – marame, čarape i peškiri, a meštani centralnom kulturnom predmetu i dalje prilaze s velikim strahopoštovanjem. Ono što je za nas bilo posebno interesantno jeste činjenica da je tajanstveni kulturni predmet već na prvi pogled delovao prilično "svetovno", na šta je posebno upućivao natpis koji se na njemu nalazi – mort. lidell & co. Nije bilo teško pronaći podatak da se pod ovim nazivom vodi firma koja je proizvodila železničke vagona, tako da misteriozna ploča, tajanstveni kulturni predmet, predstavlja, u stvari, oznaku sa nekog davno rashodovanog železničkog vagona. Ako imamo u vidu da je gotovo celokupan religijski život zajednice bio organizovan (a i danas je u velikoj meri) oko ovog predmeta, podaci o njegovom pravom poreklu i prvenstvenoj nameni su prilično neočekivani. Kulturni predmet je, dakle, "pogrešno" kontekstualizovan, ali, očigledno, i danas veoma upotrebljiv u svojoj novoj ulozi.

Međutim, upravo na ovaj način bogato razvijen sistem ideja i predstava, grupisan oko predmeta koji je mogao da bude zamenjen i, na primer, gusarskom zastavom, nalepnicom s bočice za otrov ili, praktično, bilo kojim drugim simbolom koji bi u najširem smislu asociirao na onostrano, govori nam o odnosu materijalnosti i sveta ideja u religiji. Materijalnost je relativna i praktično beznačajna u odnosu na idejni sistem koji se oko nje razvije. Prema tome, nematerijalna kulturna baština, koja se, kako smo rekli, ogleda, pored ostalog, i u sistemu verovanja, znanja, predstava i

---

vrednosti od značaja za jednu zajednicu, u antropološkim proučavanjima religije zauzima posebno značajno mesto.

### **"Konzerviranje" nematerijalne kulturne baštine**

U prethodnom poglavlju nam je cilj bio da na jednostavnom i veoma slikovitom primeru pokažemo u kojoj meri bavljenje narodnom religijom predstavlja, ujedno, i bavljenje nematerijalnom kulturnom baštinom. U ovom delu ćemo razmotriti uobičajene načine na kojima se pomenutoj baštini najčešće pristupa i predložiti neka nova rešenja. Naime, u radu na očuvanju i promociji nematerijalne kulturne baštine mogu se, naročito poslednjih godina, prepoznati dva dominantna pristupa, koja bismo kolokvijalno mogli da nazovemo tradicionalnim zaštitarskim i turizmološkim. Zaštitarski obrazac podrazumeva, naravno, uglavnom muzeološke pristupe očuvanju i predstavljanju nematerijalne kulturne baštine (v. npr. Бижић-Омчикус 2005), dok turizmološki, stavljajući akcenat na popularizaciju pojedinih fenomena, kako mu ime govori, pre svega u turističke svrhe, ujedno revitalizuje i promovise specifične aspekte nematerijalne kulturne baštine. Mitološki turizam, kao najinteresantniji aspekt turizmološkog pristupa nematerijalnoj kulturnoj baštini, za nekoga ko proučava narodnu religiju, u nekoliko razvijenih primera pokazao se veoma uspešnim. Tako, među najpoznatije primere popularizacije narodnih verovanja, mitskih bića i legendi svakako spadaju grof Drakula kao rumunski turistički hit, koji je postao sinonim ne samo za Transilvaniju, već i značajan deo kulturnog na-

sleđa koje Rumunija prodaje i preko naših turističkih organizacija, kao i hrvatska Gospa iz Međugorja, na primer. Isto tako, verovatno je da bi sličnu popularnost beležila i bića iz naše demonologije, kao što su zmaj, ala, rusalke, usud ili vile, da pomenemo samo neke. Takođe, prethodnih godina se moglo saznati i da postoje namere da se u istočnoj Srbiji, pre svega u turističke svrhe, obnovi izvođenje čuvenog rusalskog rituala.

Turizmološki pristup u sebi svakako sadrži i specifičnu zaštitarsku komponentu – u nastojanjima da se nekadašnje verovanje, legenda, mitski lik ili ritual obnove, pored često prisutnih negativnih pojava koje se uglavnom prepoznaju kao "izmišljanje tradicije" ili dramatisacija i banalna reinterpretacija, samo njihovo perpetuiranje i prisutnost u javnosti može se tretirati bar kao čuvanje uspomene na određene segmente nematerijalne kulturne baštine. Međutim, naročito kada se radi o elementima religioznosti kojima bi se pristupilo na ovaj način, sasvim je očigledno da je najveći nedostatak, u stvari – gubitak smisla. Tačno je da bi bilo zabavno ponovo videti izvođenje rusalskog rituala, i bar delimično osetiti atmosferu seoske slave prilikom koje desetine žena padaju u trans i ostvaruju komunikacijski most s onostranim. Ali činjenica da znamo da posebno angažovane i pripremljene devojke i žene manje ili više uspešno glume kako bi nam ovaj ritual dočarale, neupitno isključuje najvažnije aspekte učešća ostalih participanata u ovom običaju – zainteresovanost za poruke iz drugog sveta i svojevrsno strahopoštovanje prema glavnim akterima, o veri da i ne govorimo.

---

I naravno, već na ovom mestu postavlja se ujedno i osnovno pitanje – šta, u stvari, znači zaštititi i očuvati nematerijalnu kulturnu baštinu?

Kao antropolozi koji se bave religijom, do empirijskog materijala najčešće dolazimo kroz razgovore sa našim ispitanicima ili kroz posmatranje njihovih religijskih praksi. Imajući u vidu da su nosioci ovih tradicija u velikom broju starija lica, te da reprezentanti ovakve nematerijalne baštine kao i ona sama neminovno nestaju ili se bar redukuju, postavlja se pitanje koji je najbolji način da ovu nematerijalnu ili, konkretnije, duhovnu kulturnu baštinu zaštitimo? Da li su beleženje, video i audio zapisivanje i arhiviranje narodnih verovanja i običaja, te eventualno kasnije promovisanje ili prezentacija dovoljni u tom cilju? Dakle, ukoliko se radi o verovanju ili običaju koji polako umiru, pošto umiru i njegovi poslednji praktikanti, kao što je često slučaj u našem primeru, da li zaštita nematerijalne baštine podrazumeva čuvanje same uspomene na nju ili način na koji se nešto praktikovalo?

Ono što je sigurno jeste da zaštita ne može da znači veštačko održavanje verovanja "na aparatima" ili, pak, da pretpostavlja bilo kakvu indoktrinaciju mlađih generacija, koje bi potom nastavile da neguju određena verovanja i religijske prakse. Takvi pokušaji bi se najverovatnije sveli na prethodno pomenute turizmološke pokušaje oživljavanja ili popularizacije određenih fenomena u cilju promocije regiona, tradicije, "kulture" ili nacionalnog identiteta iz konkretnih, uglavnom, naručenih razloga, ili bi im bili suštinski veoma slični.

Kako je onda najbolje očuvati verovanje ukoliko nema više onih koji na taj način veruju?

U pokušaju da ponudimo odgovor na ovo pitanje ne možemo da ne primetimo da bi od koristi bila ideja da su upravo društveno-humanističke nauke najbolji zaštitar nematerijalne kulturne baštine.

Tako, u antropologiji, na primer, studija određenog religijskog fenomena podrazumeva posedovanje detaljnog i kvalitetnog etnografskog materijala, njegovu interpretaciju i analizu, odnosno pokušaj objašnjenja – kako ideacijske osnove fenomena kojim se bavimo tako i njegove utilizacije, odnosno, čemu je on služio i kako je funkcionisao, što nam daje najkompletniju i najpouzdaniju sliku o pojedinim segmentima kulturne baštine. Budući da nauka baštini višedecenijsku tradiciju proučavanja fenomena nematerijalne kulturne baštine, te da predstavlja nedvosmisleno najveći korpus podataka i znanja o njoj, dolazimo do činjenice da i same društveno-humanističke nauke jesu svojevrsna nematerijalna kulturna baština. Ovo je teza kojoj ćemo se vraćati i u narednim radovima i koja će predstavljati jednu od osnova svakog našeg daljeg istraživanja na ovom planu.

### **Religija/narodna religija, nasleđe i kulturni identiteti**

U poslednjem delu izlaganja osvrnućemo se, u najkraćoj mogućoj meri, na pitanje odnosa religije kao nematerij-

---

jalne kulturne baštine i kulturnih identiteta. Svako ko je iole upoznat sa osnovnim premisama narodne religije, upoznat je i sa činjenicom da ona predstavlja rezultat dugotrajnog suživota i međusobnih uticaja predhrišćanskih oblika religioznosti i hrišćanskih religijskih učenja i praksi. Hrišćanstvo se na našim prostorima širilo od IX veka, ali, kako se mnogi autori slažu, proces hristijanizacije nikada nije završen i upotpunjen. Gotovo da ne postoji oblik narodne religijske prakse ili uverenja koji u sebi ne sadrže i elemente prehrišćanske "religioznosti". Imajući prethodno rečeno u vidu, postavlja se pitanje šta je, u stvari, naše nematerijalno kulturno nasleđe kada je u pitanju religija i kako ono utiče na formiranje naših kulturnih identiteta?

Pored toga što su mi razmišljanja i zauzimanje stavova na pomenutu temu profesionalni izbor, poseban motiv da ponovo promislim navedene odnose predstavljala je diskusija koja se razvila nakon prezentacije mog teksta o nematerijalnoj kulturnoj baštini na istoimenoj konferenciji u organizaciji Ministarstva kulture Republike Srbije, održanoj 2009. godine.

Naime, u svom istupanju izneo sam probleme sa kojima se srećemo u prikupljanju etnografske građe, naročito u vezi s nestajanjem najstarijih generacija ispitanika i, samim tim, nestajanjem velikog broja verovanja i običaja čiji su oni nosioci. Imajući u vidu da se ovde pretežno radilo o različitim magijskim praksama, ritualima vezanim za predviđanje budućnosti, obezbeđivanje zdravlja i plodnosti i nekim običajima iz kulta mrtvih, koji uglavnom nemaju puno dodirnih tačaka s hrišćanstvom, predstavnicima Srpske pra-

pravoslavne crkve koji su učestvovali na skupu nije bilo blisko moje pozivanje na hitnu intervenciju u cilju očuvanja ovog segmenta naše nematerijalne kulturne baštine. U civilizovanom dijalogu koji je vođen uz puno uvažavanje stavova diskutanata, na kraju smo mogli samo da konstatujemo da su naši pogledi na nematerijalnu kulturnu baštinu, u najboljem slučaju – različiti. Predstavnici crkve smatraju ne samo da "paganske" običaje i prateća verovanja ne treba štiti angažovanjem države i posebnih resursa, već da je njihovo nestajanje, u stvari, željeni ishod. Prema ovom mišljenju, suštinu nematerijalne kulturne baštine našeg naroda ili, bar njenog "duhovnog" dela, predstavlja hrišćanstvo, pa je svaki poziv na očuvanje starije tradicije za predstavnike crkve na ovom skupu bio neshvatljiv. Posmatrajući problem s aspekta dominantne verske institucije, ovakav stav je logičan, pa čak i legitiman – u vekovima delovanja na ovim prostorima crkva je nastojala da iskoreni predhrišćanske religijske tradicije. Međutim, poslenicima društvenih nauka – proučavaocima narodne religije posebno, poznato je da su brojni elementi nehrišćanske religioznosti inkorporirani u ovdašnje narodne interpretacije hrišćanstva u toj meri da je njihovo razdvajanje ne samo težak, već praktično nemoguć zadatak. Religijski identitet, kao jedan od najznačajnijih parametara kulturnih identiteta uopšte, čak i kada govorimo samo o pripadnicima našeg naroda koji se izjašnjavaju kao pravoslavni hrišćani, očigledno nije tako jednostavno odrediti.

Imajući u vidu da u državnim telima koja će imati bitnu ulogu u određivanju i definisanju nematerijalnog kulturnog nasleđa, prioriteta i načina na koje će im se pristu-

---

pati, učestvuju predstavnici i crkve i nauke, biće interesantno videti na koji način će se formirati stavovi i strategije, te u kom pravcu će se preduzimati napori prilikom rada na nematerijalnom kulturnom nasleđu.

Na kraju, sasvim je jasno da je konačne odgovore uvek teško dati, i da je i u ovako kratkom i nepretencioznom tekstu postavljeno dovoljno pitanja koja problematizuju mnoge aspekte bavljenja religijom i njenim prepoznavanjem kao nematerijalne kulturne baštine. Nadamo se da ćemo po završetku projekata koje izvodimo u saradnji sa Ministarstvom za kulturu, informisanje i informacione tehnologije biti u prilici da ponudimo još korisnih zaključaka koji će pravilno usmeriti razmatranje kulturnih identiteta i rad na nematerijalnoj kulturnoj baštini.

### **Literatura:**

- Бижић-Омчикус, Весна. 2005. Нематеријална културна баштина и Етнографски музеј у Београду. *Гласник Етнографског музеја* 69: 147-160.
- Жикић, Бојан. 2006. Когнитивна антропологија и нематеријална културна баштина. *Гласник Етнографског музеја* 70: 11-23.
- Sinani, Danijel. 2007. "Religijsko-ritualni funkcioneri i kulturna mesta u istočnoj Srbiji". U *Antropologija savremenosti*, ur. Saša Nedeljković, 124-150. Beograd: Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta i Srpski genealoški centar.



**Marija Ristivojević**

*Institut za etnologiju i antropologiju*

*Filozofski fakultet Univerzitet u Beogradu*

*mrstivo@f.bg.ac.rs*

## **Grad kao izvoriste kulturnih identiteta\***

**Apstrakt:** Ovaj rad predstavlja prezentaciju teorijsko-metodološkog i konceptualnog referentnog okvira kao osnove sadašnjeg, a i budućeg istraživanja u okviru projekta. Glavna teza od koje sam u istraživanju pošla jeste da se grad može posmatrati kao izvoriste kulturnih identiteta. Uticaj lokalne sredine na proizvodnju određene identitetske kategorije pratila sam kroz analizu odnosa muzike i mesta na primeru beogradske rokenrol muzičke scene. Pod time podrazumevam sagledavanje rokenrola kao lokalnog muzičkog i kulturnog fenomena, identifikovanje ključnih značenjskih elemenata na kojima se taj identitet zasniva (u smislu lokalnosti), a zatim i ispitivanje načina na koji se taj identitetski model upotrebljava u svakodnevnom životu. Značaj ovako postavljenog istraživanja vidim u trasiranju procesa prilikom koga jedan globalni fenomen, u korelaciji sa lokalnom sredinom, isprva počinje da se percipira kao lokalni (autentični), a zatim prerasta u svojevrсни simbol lokalne sredine.

---

\* Rad predstavlja rezultat prve godine istraživanja u okviru projekta "Kulturni identiteti kao nematerijalno kulturno nasleđe" koji finansira Ministarstvo kulture, informisanja i informacionog društva Republike Srbije, kao i rada na projektu br. 177018 Ministarstva prosvete i nauke Republike Srbije.

**Ključne reči:** kulturni identiteti, muzika, mesto, lokalizacija, Beograd, rokenrol

Jedan od osnovnih načina na koji spoznajemo sebe, ali i svet oko sebe, jeste proces kulturne identifikacije. Ovaj složeni proces za rezultat ima raznovrstan dijapazon identitetskih kategorija (etničke, verske, lokalne, starosne, profesionalne i sl.). Pod kulturnim identitetima podrazumevam simbolički konstrukt kroz koji svaki pojedinac nalazi svoje mesto u svakodnevnom životu, ali i na osnovu kojeg percipira svet oko sebe, a najpre svoju neposrednu okolinu (Kuper i Kuper 2009, 475). Značajna odlika svake identifikacije, koju bi trebalo imati na umu, jeste odsustvo vrednosne neutralnosti. Kroz procese "prepoznavanja" i klasifikovanja nekoga ili nečega (npr. klasifikacija muzike) na osnovu postojećih identitetskih kategorija (muzički žanr) u okviru date kulturne sredine, prema tom predmetu klasifikacije se automatski zauzima izvestan stav. To zapravo znači da se konstruiše ili potvrđuje relacija između datog objekta identifikacije i određenih vrednosti i karakteristika koje čine deo onoga što se smatra *opštim kulturnim znanjem* (na taj način se vrši diferencijacija muzike na muzičke žanrove). Iz toga dalje proizlazi da identifikacija predstavlja neprekidni kognitivni proces povezivanja značenja, asocijacija, vrednosti među ljudima, u okviru određenog prostornog i vremenskog referentnog kulturnog okvira. Kognitivna percepcija se u tom smislu odvija kroz potvrđivanje "onoga što jesmo" ili, pak, kroz odricanje "onoga što nismo". Samim tim, identifikacija se nika-

da ne odvija u izolaciji, već u određenom istorijskom, društvenom i kulturnom kontekstu kroz određivanje i pozicioniranje spram "drugoga" koje teče putem uspostavljanja i prevazilaženja granica. Iako proces identifikacije polazi najpre od pojedinca tj. od građenja predstave o sebi (za sebe, ali i za okolinu), on se na tome ne zaustavlja, već se dalje pretače u konglomerat koji se naziva kolektivni identiteti, kulturni identiteti. Svakako da je ovakva jasna podela (individualni – kolektivni) moguća samo u teorijskom smislu, budući da se u praksi individualni identiteti stapaju sa kolektivnim i obostrano se proizvode. Zbog toga, disciplinarni pristup etnologije i antropologije ne fokusira se na analizu pojedinačnih identitetskih ekspresija, već onih koji su kulturno *deljeni*. U tom smislu, zadatak ove discipline jeste da prouči i locira formu i sadržinske elemente pomoću kojih se određeni identitet kreira. Međutim, to predstavlja samo jedan deo problematizovanja procesa kulturne identifikacije. Drugi deo obuhvata praksu, odnosno načine na koji se ostvaruje upotreba tih identiteta u svakodnevnom životu. Pod time podrazumevam svest, stavove i strategije ljudi koji se identitetima služe kao gradivnim elementima svoje ličnosti i pogleda na svet. Dakle, sa jedne strane postoji društvena proizvodnja kulturnih identiteta, dok se sa druge strane nalazi proces potrošnje. Tek kroz sagledavanje i jedne i druge strane, moguće je mapirati i analizirati određene identitetske kategorije. Iz takve perspektive proizlaze dva važna zaključka: identiteti su konstruisani, odnosno nastaju kao rezultat kulturnih i društvenih prilika (1), iz čega sledi da su poje-

---

dinci ti koji te identitete mogu upotrebljavati i kreirati na različite načine (2). Na taj način se pojedinac pretvara u aktivnog činioca, a ne pasivnog konzumenta lokalne kulture. Iako je identitet u teorijskom smislu vrlo "neuhvatljiv" koncept, smatram da je moguće trasirati ga, apstrahovanjem različitih oblika koje on poprima kroz svakodnevnu upotrebu od strane određene grupe ljudi.

Istraživanje, čiji je deo i ovaj rad, ima za cilj definisanje, mapiranje i predstavljanje kulturnih identiteta u savremenoj Srbiji, na osnovu čega bi trebalo obrazložiti i utvrditi stav da se i kulturni identiteti mogu smatrati vrstom nematerijalne kulturne baštine. Moja pažnja je u tom smislu usmerena najpre na gradsku sredinu, konkretno na grad Beograd. Grad kao urbana sredina predstavlja mesto u okviru koga veliki broj različitih kategorija kulturnih identiteta egzistira i prepliće se. Njihovo mnoštvo je posledica različitih kulturnih elemenata koji imaju ulogu ključne identifikacione oznake. U zavisnosti od toga šta se odabira kao "podloga", odnosno na osnovu čega se ljudi okupljaju, prepoznaju, udružuju ili pak, distanciraju, kulturni identiteti mogu biti raznovrsni (urbani, profesionalni, muzički itd.)

Polazeći od pretpostavke da muzika predstavlja važan identifikacioni element u svakodnevnom životu ljudi, odabrala sam da proučavam identitetsku kategoriju koja svoje značenje temelji na odnosu muzike i urbanog iskustva. Muziku posmatram kao sociokulturni fenomen, tj. kao proizvod društvenih i kulturnih procesa (v. Ober 2007; Bleking 1992; Merriam 1964), ali kroz istraživanje nastojim da istaknem da se muzika može posmatrati i kao agens koji te

processe proizvodi i oblikuje (v. Cohen 1995, 2007; Wade 2000; Stokes 1994). Jedno od esencijalnih svojstava muzike kao kulturnog fenomena jeste komunikativnost koja se njome ostvaruje. Muzika svoje značenje crpi sa dve strane. Jednu stranu čine autori (izvođači), dok drugu stranu predstavljaju recipijenti (publika). Budući da ju je sa nekim razlogom, porivom i idejom osmislio, autor je u svoju muziku utisnuo određenu poruku (ili više njih) koja u datom kontekstu dobija određeno značenje. Kako će ( i da li će) ta poruka biti prihvaćena i na koji način će biti tumačena, zavisi od recipijenata koji muzici, kroz stvaranje odnosa prema njoj, pridaju brojna (druga) značenja. Publika je, pored autora, ključni faktor u muzičkom stvaralaštvu jer pruža "povratnu reakciju" muzičaru, čime se zaokružuje proces stvaranja muzičkog dela. Na taj način komunikacijska svojstva muzike dostižu vrhunac (v. Žikić 2010).

Upotrebu identiteta u tom smislu vidim kroz identifikovanje pojedinaca na osnovu muzičkih sklonosti u smislu da muzika (određeni muzički žanr, izvođač) predstavlja ključni element na osnovu koga se kreiraju individualni i kolektivni identitetski modeli. Sam čin identifikacije sa nečim što spada u, na primer, domen popularne kulture stvara određeni identitet konzumenta. Taj identitet konzument deli sa ostalim pripadnicima istog tog kruga ljudi koji u određenom vremenu i prostoru dele zajedničku naklonost/odbojnost prema nekom kulturnom fenomenu. Sklonost ka određenoj muzičkoj grupi može poslužiti kao dobar primer. Ukoliko određena muzička grupa svoj zvuk materijalizuje i izrazi albumom koji izda, može se pretpo-

---

staviti da će se taj muzički izraz dopasti određenom broju ljudi. Formirana publika omogućava toj grupi "život" i trajanje i, uz medijsku promociju, ona time postaje vidljiva na muzičkoj sceni (lokalnoj, regionalnoj i/ili svetskoj). Na taj način muzička grupa može steći identitet popularne muzičke grupe. U tom smislu je vidljiv uticaj i značaj publike koja je "kreator" identiteta određene muzičke grupe. Sa druge strane, muzika nekog benda pruža određeni identitet njihovoj publici. Muzički ukus je uvek više od samo razmene muzike i emocija odnosno osećanja obostranog zadovoljstva. Tu je uvek reč i o formiranju i o deljenju određenog identiteta. Kada pojedinac istakne da je "fan" neke grupe, to znači mnogo više od same činjenice da mu se muzika tog benda dopada. Oznaka poput te, u sebe može da uključi i pogled na svet koji članove te muzičke grupe zagovaraju, stil odevanja, način ponašanja i tome slično. Zadatak istraživača je da uoči i opiše te identitetske modele, kao i da uvidi na koji način se ti modeli doživljavaju od strane onih koji se njima služe. Konel i Gibson smatraju da muzika predstavlja važnu kulturnu sferu unutar koje se identiteti potvrđuju, dovode u pitanje, razlažu i rekonstruišu (Connell and Gibson 2004, 117).

Muzika kao komunikacijski čin proizvodi mreže značenja koja se upotrebljavaju u određenom kontekstu i na osnovu kojih je moguće formirati predstave o nekom mestu, a dalje, na osnovu njih i vrednosni odnos prema tom mestu. Svako promišljanje muzike u sebi implicitno sadrži i određeno *znanje* o njenoj "lokalnosti" (v. Cohen 1995, 2007; Connell i Gibson 2004; Roberson 2001; Wade 2000).

Iz tog razloga, predmet mog istraživanja jeste odnos muzike i mesta. Snažna ukorenjenost ideje određenog mesta je izražena i u samom konceptu *muzičkog žanra* jer postoji deljeno znanje o generišućoj vezi između pojedinih žanrova i mesta na osnovu koje je neka mesta moguće posmatrati kao personifikaciju žanra (npr. Nju Orleans – džez, Jamajka – rege) dok se negde i u samom imenu žanra nalazi taj podatak (npr. žanr *britpop* ukazuje na vezu sa Velikom Britanijom). U skladu sa iznetim viđenjem muzike kao činioca konstituisanja lokalnog identiteta, koncept mesta takođe ne bi trebalo posmatrati samo kao fizički i geografski određeni entitet, već kao jedan kognitivni prostor koji je ispunjen brojnim značenjima (v. Roberson 2001, Rodman 1992). Ukoliko bi se krenulo od naizgled jednostavnog pitanja *šta je Beograd*, te pokušaja određenja njegovih granica, došlo bi se do ne tako jednostavnih odgovora. Naime, ako se izuzmu "zvanične" granice koje postoje u geodetskim knjigama, postaje očigledno da ne postoji samo "jedan" Beograd tj. da termin Beograd može različito da *znači* različitim ljudima (Kalapoš 2002; Žikić 2007).

Primer na osnovu koga sam proučavala odnos lokalne sredine i muzike jeste rokenrol kao lokalni (beogradski) muzički i kulturni fenomen. Rokenrol je izabran usled toga što, kao vrsta popularne muzike, predstavlja globalni muzički žanr i kulturni fenomen. Sama odrednica "globalni" najpre upućuje na koncept "mesta", odnosno, ukazuje da je neka pojava (u ovom slučaju muzički žanr) u celom (ili makar većem delu) sveta poznata i rasprostranjena. Međutim, pitanje koje se s tim u vezi može postaviti jeste da li se pri-

---

likom lokalne adaptacije zadržava njena *početna* forma. Pošla sam od teze da uklapanjem u različite lokalne sredine, rokenrol postaje "lokalni" žanr jer dobija određena svojstva karakteristična samo za to područje (Regev 1996). Ono što sam u tom smislu istraživala jeste percepcija rokenrola kao lokalnog muzičkog žanra najpre među lokalnim stanovništvom, a zatim i vanlokalnim. Tu percepciju sam ispitivala kroz koncentrisanje na dva pitanja koja vidim kao ključna: najpre veza između rokenrola i urbanog iskustva koje stanovnici jednog grada poseduju (1), a zatim lokalna autentičnost rokenrola kao jednog globalnog fenomena (2). Bilo da je reč o svakodnevnom ne-naučnom ili naučnom diskursu, popularna muzika se u većem broju slučajeva automatski povezuje sa urbanom sredinom. Budući da to nije prirodan već *konstruisan* odnos, od velikog značaja je ispitivanje na kojim predstavama se te asocijacije zasnivaju. Zbog toga je jedan deo istraživanja posvećen problematizovanju koncepta rokenrol muzike i urbane sredine, tačnije njihove međusobne povezanosti i identitetske označenosti koja se iz tog odnosa rađa. To se može iskazati i kroz pitanja da li je rokenrol urbani žanr u percepciji lokalnog stanovništva i da li je urbano iskustvo jednim svojim delom formirano na osnovu postojanja rokenrol scene.

Sledeće važno pitanje kojim sam se tokom istraživačkog rada bavila, tiče se načina na koji lokalna sredina proizvodi kulturne identitete na osnovu lokalnog oblika rokenrol muzike te kulturnih praksi koje čine njen sastavni deo. Tom prilikom naglasak je stavljen na upotrebu tih percepcija odnosno sagledavanje toga na koji način ljudi, korisnici, sa-



gledavaju rokenrol muziku u lokalnom kontekstu. Na koji način urbana sredina, kakva je na primer grad Beograd, na osnovu raznovrsnog muzičkog izbora, tj. onoga što se u lokalnim okvirima percipira kao "alternativni muzički izraz" pruža određeni identifikacioni materijal delu svog stanovništva u odnosu na druge gradove, ili, pak, u odnosu na mesta koja nisu u tolikoj meri urbana (npr. varošice) ili nisu uopšte urbana (seoske sredine). Sama veličina i razvijena infrastruktura u okviru jednog mesta mogu uticati na formiranje ne samo muzičkog ukusa, već i predstava o muzičkim sklonostima koje ljudi grade. Jedan primer može biti i veći osećaj distanciranosti od onih koji slušaju rokenrol u manjim mestima, u odnosu na veća. Međutim, i tu bi trebalo obratiti pažnju na poimanje rokenrola u smislu da li postoji neka vrsta koja je prihvatljivija od neke druge. Tako ni rokenrol ne bi trebalo posmatrati kao homogeni muzički izraz već samo okviran koncept koji okuplja pod svoje značenjske okvire različite muzičke podvrste.

Jedno od ključnih pitanja na koje ovim istraživanjem nastojim da pružim odgovor jeste da li se rokenrol može posmatrati kao lokalni muzički i kulturni fenomen. Da bi se odgovorilo na ovo pitanje, neophodno je identifikovati i apstrahovati ključne elemente na osnovu kojih se rokenrol može razumeti i tretirati kao lokalni fenomen. Ne manje važno pitanje jeste i da li se na osnovu afilijacije prema rokenrol muzici (ili pak kroz definisanje sebe kroz distanciranje od te afilijacije) formira osećaj lokalnosti. Arđun Apaduraji nudi jedno obuhvatno viđenje lokalnosti koje u sebe sažima kako materijalnu proizvodnju lokalno-

---

sti, tako i lokalnost kao jednu strukturu sećanja koje u sebe inkorporira lokalno znanje (Apaduraj 2011, 267-269).

U ispitivanju odnosa muzike i mesta, lokalna mesta na kojima je ponikla lokalna rok kultura su u tom smislu svakako bitna stavka jer pojedinci kroz svakodnevne muzičke prakse (sviranje, slušanje, doživljavanje muzike, izlaženje sa vršnjacima) oblikuju predstavu svoje okoline, grada u kome žive, te mesta u okviru kojih se kreću. Ta mesta mogu biti klubovi, trgovci, koncertne sale kao i bilo koje drugo mesto na kome se odvija neka društvena interakcija i koje je kao takvo prepoznato (Connell and Gibson 2004). Jedan od aktuelnih primera u kontekstu beogradske rokenrol scene jeste i pitanje kluba *Akademija* koji je nedavno zatvoren. Borba za opstanak kluba je vođena mesecima, a jedan od glavnih argumenata koji je u peticiji za očuvanje kluba navođen jeste da *Akademija* predstavlja "najznačajniji noćni klub u Beogradu od izuzetne važnosti za gradsku kulturu glavnog grada Srbije ali i čitavog postjugoslovenskog regiona".<sup>1</sup> Drugi primer, takođe aktuelan, jeste organizovanje akcije da se plato ispred Doma omladine nazove po muzičaru Milanu Mladenoviću, vodećoj ličnosti poznate muzičke grupe *Ekatarina Velika*. Izjave tim povodom od strane muzičkih kritičara i kolega muzičara su se zasnivale na tvrdnji da "je to samo početak vraćanja duga muzičkim legendama koje su stvarale kulturu jednog doba i istoriju Beograda" i da "to znači da su rokenrol kultura i muzika deo

---

<sup>1</sup> <http://www.petitiononline.com/AKDMBG/petition.html>, 12. 12. 2011.

ovog društva i naroda, ili da bi tako trebalo da bude".<sup>2</sup> Iz ovih primera je moguće nazreti na koji način su pojedina mesta u Beogradu važna u percepciji određene grupe Beograđana i koja kao takva tvore svest o lokalnosti koja se zasniva na rokenrolu kao muzičkom i kulturnom fenomenu.

Kako se svaki fenomen mora kontekstualno pozicionirati, rokenrol na savremenoj srpskoj kulturnoj sceni je nemoguće posmatrati bez osvrta na značenje rokenrola u različitim vremenskim periodima (od šezdesetih godina 20. veka pa do danas). Ta dijahrona perspektiva ostavlja prostora I za komparaciju u smislu percepcija rokenrola "nekada" i "sada" na osnovu čega postaje moguće uočiti eventualne promene u tom pogledu.

Takođe, kako se lokalnost i lokalni identiteti uočavaju tek u komparaciji sa "drugima", neophodno je sagledati poziciju beogradske rok scene u odnosu na ostatak nekadašnje jugoslovenske scene (Zagreb, Ljubljana, Sarajevo), kao i poziciju koju Beograd u tom pogledu ima danas u poređenju sa ostalim urbanim sredinama u Srbiji. Tek u refleksiji sa drugima se može sagledati sopstvena svest o lokalnosti i lokalnim identitetima. Ta distinkcija se može ogledati ne samo u geografiji, već i u kvalitativnosti. Pod kvalitativnošću scene podrazumevam postojanje svih onih elemenata koji su neophodni za egzistenciju jedne muzičke scene: prostori za sviranje – studio kao i koncertne sale, zaintere-

---

<sup>2</sup> "Milanu Mladenoviću plato ispred DOB-a", *24 sata*, 21.3. 2011., "Ideju za ime trga po Milanu Mladenoviću podržali i rokeri", *24 sata*, 24.4. 2011.

---

sovane diskografske kuće, specijalizovana prodajna mesta, televizijske emisije, časopisi, kvalitetna muzička kritika.

U skladu s navedenim hipotezama, ciljevi koje sam pred sebe postavila bili bi: određenje rokenrola kao lokalnog fenomena, i identifikovanje i apstrahovanje ključnih elemenata *beogradskog identiteta* u tom pogledu, te utvrđivanje kriterijuma na osnovu koga su baš ti elementi prepoznati kao *gradivni* u tom smislu, utvrđivanje značaja ovog fenomena kroz percepciju od strane samih muzičara, medija, publike, producenata, ali i ljubitelja, i najzad "trasiranje puta" i utvrđivanje mehanizama kojima se rokenrol transformisao od globalnog u lokalni fenomen.

Osnovni istraživački metod je kvalitativni. Tehnike istraživanja koje su primenjene i koje nameravam da primenjujem jesu intervjui sa ispitanicima kao i ankete u vidu pomoćne istraživačke tehnike. Shodno postavljenim ciljevima najveći deo ispitanika čine stanovnici Beograda. Potom slede ispitanici iz nekih drugih urbanih sredina, kako u Srbiji, tako i u regionu. Budući da je reč o fenomenu koji pripada domenu "muzike", ispitanici su kategorizovani prema tome da li su rokenrol muzičari (aktuelni ili bivši), zatim muzički kritičari i novinari koji prate taj kulturni domen, te pojedinci koji bi se mogli okarakterisati kao publika, pa čak obuhvatiti i onaj deo populacije koji ne predstavlja ljubitelje rokenrol muzike. Kako istraživačka perspektiva obuhvata i raniji period, neophodno je da deo ispitanika čine savremenici razvoja određenih lokalnih rokenrol faza. Time se dobija ne samo sećanje i refleksija na prošlo vreme, već i mogućnost komparacije sa savremenim. S druge strane, kako bi se ispi-

tali "odjeci" i dalji razvojni put rokenrol scene, informanti su i aktuelna mlađa populacija koja čini savremenu scenu.

Dopunski materijal na kojima se zasniva analiza čine muzička štampa, dokumentarni filmovi i emisije sa relevantnom temom, brojni internet izvori, kao i literatura. Dosadašnje istraživanje je pokazalo da jedan od najvažnijih muzičkih časopisa posvećenih popularnoj (rokenrol) muzici u lokalnom kontekstu jeste beogradski list *Džuboks*. Ovaj list je izlazio u dva perioda, od 1966. do 1969. godine i obnovljeno izdanje od 1974. do 1985. godine. Paralelno sa *Džuboksom*, značajnu ulogu je imao i zagrebački list *Polet* koji je iz tog razloga takođe deo potrebnih izvora. Drugi deo materijala čine dokumentarni filmovi koji se bave pitanjem domaće rokenrol scene, poglavito u kontekstu nekadašnje SFRJ. Značaj ove vrste zapisa se ogleda u tome što oni predstavljaju svojevrsan kolaž intervju sa muzičarima, producentima, rok kritičarima, kraćim prikazivanjima značajnijih svirki i koncerata. Pored muzičke štampe i filmskih zapisa, internet članci, kao i relevantna literatura takođe čine značajan izvor materijala za analizu.

\* \* \*

Prihvatanje određenog muzičkog žanra u lokalnu sredinu od strane jednog dela stanovništva, označava samo početak procesa kojima se taj žanr ispunjava značenjima, a potom prerasta u svojevrsan simbol. Kao što se može videti i iz pomenutih primera, rokenrol u Beogradu predstavlja lokalni muzički žanr. Oba pomenuta slučaja (klub *Akade-*

---

*mija* i Plato Milana Mladenovića) ukazuju na to da se u određenom smislu grad Beograd može smatrati izvorištem (autentičnog) rokenrol identiteta tj. identitetske kategorije čiji je glavni značenjski element rokenrol muzika. Rok muzika je, u tom smislu, doživela transformaciju od muzičkog žanra do simbola kojim se osnažuje ne samo svest da je rokenrol postao lokalna stvar (muzičke legende "koje su stvarale kulturu jednog doba i istoriju Beograda"), već i osećaj zajedništva tj. identifikacije koji za osnovu ima taj kulturni element ("to znači da su rokenrol kultura i muzika deo ovog društva i naroda"). Čak i sami činovi poput navedenih (peticije protiv zatvaranja kluba, kao i inicijativa i imenovanje jednog platoa po rokenrol muzičaru) predstavljaju pokazatelje ne samo toga da je lokalna sredina proizvela određene kategorije kulturnih identiteta (u ovom slučaju rokenrol identiteta), već da oni svoj život nastavljaju daljim rekonstrukcijama i reprodukcijama upotrebom rokenrola kao simbola. Ukoliko grad posmatramo kao izvorište kulturnih identiteta, time se naglašava ne samo dinamizam i konstruisanost kulturnih identiteta, već se otvara prostor uočavanju različitih identitetskih kategorija u savremenom srpskom društvu. Na taj način se širi i samo poimanje koncepta nematerijalne kulturne baštine u lokalnom (srpskom) kontekstu. Značaj ovakvog istraživanja bi se mogao ogledati i u nastojanju da se poveća "vidljivost" međusobno određujućeg odnosa muzike i mesta, te prikazao značaj muzičke kulture u tom pogledu. Značaj popularne muzike (na primeru rokenrola) se dobrim delom ogleda i u tome što čini sastavni deo naše svakodnevice prema kome se određujemo

na različite načine. Tim određivanjem i identitetskim pozicioniranjem, rokenrol muzika može uticati na pojedinca, ali i na lokalnu sredinu tako što joj pruža element na osnovu koga se oblikuju naše predstave i percepcije sredine u kojoj živimo i radimo. Na taj način se ne samo stvara slika te lokalnosti, već se razvija i potvrđuje svest o postojanju lokalnog identiteta koji deli određeni broj ljudi. Takođe, lokalna autentičnost se dalje učvršćuje kroz poređenje sa "drugima". Kako su muzika i mesto koncepti koji se svakodnevno upotrebljavaju i na osnovu kojih, između ostalog, formiramo percepciju sveta u kome živimo, smatram da je važno sa što više aspekata (antropološkog, sociološkog, muzikološkog, geografskog i sl.) analizirati njihovu korelaciju. Time ne samo što se dobija sveobuhvatnija slika ovih kulturnih fenomena, već uočavanje značenjskih veza među njima utire put boljem razumevanju kulture u kojoj živimo.

### Literatura:

- Apaduraj, Ardžun. 2011. *Kultura i globalizacija*. Beograd: XX vek.
- Bleking, Džon. 1992. *Pojam muzikalnosti*. Beograd: Nolit.
- Cohen, Sara. 1995. Sounding out the City: Music and the Sensuous Production of Place. *Transactions of the Institute of British Geographers* n.s. 20 (4): 434-446.
- Cohen, Sara. 2007. *Decline, Renewal and the City in Popular Music Culture: Beyond the Beatles*. Ashgate.
- Connell, John and Chris Gibson. 2004. *Sound Tracks. Popular music, identity and place*. London: Routledge.
- Kalapoš, Sanja. 2002. *Rock po istrijanski. O popularnoj kulturi, regiji i identitetu*. Zagreb: Naklada Jasenski i Turk.
-

- Kuper, Adam i Džesika Kuper. 2009. *Enciklopedija društvenih nauka*. Tom 1, (A-M). Beograd: Službeni glasnik.
- Merriam, Alan. 1964. *The Anthropology of Music*. Northwestern University Press.
- Ober, Loran. 2007. *Muzika drugih. Novi izazovi etnomuzikologije*. Beograd: Biblioteka XX vek.
- Regev, Motti. 1996. Musica Mizrahit, Israeli Rock and National Culture in Israel. *Popular music* 15 (3): 275-284.
- Roberson, James. 2001. Uchinaa Pop. Place and Identity in Contemporary Okinawan Popular Music. *Critical Asian Studies* 33 (2): 211- 242.
- Rodman, Margaret C. 1992. Empowering Place: Multilocality and Multivocality. *American Anthropologist* 94(3): 640-656.
- Stokes, Martin. 1997. "Introduction: Ethnicity, Identity and Music". In: *Ethnicity, Identity and Music: The Musical Construction of Place*, eds. Martin Stokes. 1-27. Oxford: Berg.
- Wade, Peter. 2000. *Music, race, & nation: música tropical in Colombia*. Chicago: University of Chicago Press.
- Žikić, Bojan. 2007. Kognitivne "priče za dečake": urbani folklor i urbana topografija. *Etnoantropološki problemi* 1 (2): 73-108.
- Žikić, Bojan. 2010. Antropološko proučavanje popularne kulture. *Etnoantropološki problemi* 5 (2): 17-39.

### Izvori:

- "Milanu Mladenoviću plato ispred DOB-a", *24 sata*, 21.3. 2011.
- "Ideju za ime trga po Milanu Mladenoviću podržali i rokeri", *24 sata*, 24.4. 2011.
- Peticija "Sačuvajmo Akademiju". Dostupno na: <http://www.petitiononline.com/AKDMBG/petition.html>, 12. 12. 2011.



**Marko Pišev**

*Institut za etnologiju i antropologiju*

*Filozofski fakultet Univerzitet u Beogradu*

[pishev23@yahoo.com](mailto:pishev23@yahoo.com)

## **Balkanizam i osmansko kulturno nasleđe u savremenoj Srbiji: između negacije i autoegzotizacije\***

**Apstrakt:** Orijentalno nasleđe se u dobroj meri ogleda u svojevrsnim napetostima između pojmova "Balkana" i "Evrope" i pruža konceptualnu potporu za mentalističko poimanje "narodne kulture" i "narodne tradicije." Latentno poimanje "Balkana", u kulturnoj imaginaciji Srba, smešteno u međuprostoru koje oscilira "na istoku zapada, i zapadu istoka", rezultovalo je, u kontinuiranom dodiru s islamskim svetom, razvitkom pop-kulturnog transbalkanskog "hibridnog orijentalizma." Sagledan kroz prizmu balkanizma, orijentalizam nema čvrsto fiksiran predznak. On uistinu služi da se "Orijent" potčini "Balkanu", ali u isti mah priznaje – i do izvesne mere čak prihvata – endemsku "turskost" Balkana, i time se u lokalnim okvirima transformiše

---

\* Tekst je rezultat rada na projektima: "Kulturni identiteti kao nematerijalno kulturno nasleđe" koje finansira Ministarstvo kulture, informisanja i informacionog društva Republike Srbije, i "Identitetske politike Evropske unije: prilagođavanje i primena u Republici Srbiji" (ev. br. 177017) koji finansira Ministarstvo prosvete i nauke Republike Srbije.

u resurs autoegzotizacije nacionalne kulture. Ova sasvim smer-na autoegzotizacija ima vrlo jednostavnu inter-kulturnu logiku: vrši se s ciljem etnokulturnog – pa stoga i etnonacionalnog – pozicioniranja srpskog nacionalnog kolektiva naspram "trulog" i "bezbožničkog" zapada s jedne strane, i još uvek krajnje "problematičnog", ako ne i otvoreno "pretećeg" muslimanskog istoka s druge strane. U članku se ovaj, naizgled neorkestrirani i samoinprovizujući proces autoegzotizacije sagledava kroz analizu specifičnog pop-kulturnog fenomena: "novokomponavane" muzike ili turbo-folka.

**Ključne reči:** balkanizam, osmansko kulturno nasleđe, transbalkanski "hibridni orijentalizam", autoegzotizacija nacionalne kulture, tubo-folk

Savremena antropološka istraživanja srpskog društva – što od strane ovdašnjih što od strane inostranih istraživača – za razliku od tradicionalnih etnoloških preokupacija u Srbiji, ali i potonjoj Jugoslaviji, uglavnom orijentisanih ka istraživanju sela, danas se u najvećoj meri bave fenomenima urbane kulture i raznim aspektima gradskog života. Za seoski način života pretpostavljalo se da odiše autentičnim izrazima "narodne duše", i to duše prevashodno Srba, pa tek potom bratskih južnoslovenskih "plemena", odnosno "naroda i narodnosti" – dok se gradski način života percipirao tako kao da prlja nevinost i čistotu "narodne duše", te stoga nije ni mogao biti predmet istraživanja etnologa (Kovačević 2008, 25-40; Pišev 2010, 55-79). Donekle nalik zapadnoj antropologiji, koja je u drugoj polovini 20. veka, s povlačenjem kolonijalnih uprava, počela da oseća

krivicu zbog administrativno-političke upotrebe nauke (upor. sa Kuper 1994, 544 i dalje; Nash 1975, 225-245), i srpska etnologija je – doduše s krupnim zakašnjenjem – nastojala da izvede oštar otklon od etno-nacionalističkih diskursa i – bar spolja percipiranih – ekspanzionističkih težnji Miloševićeve vladavine pre i tokom raspada Jugoslavije. Blagovremeno, ovdašnji antropolozi okrenuli su svoje akademsko oružje upravo ka *kritici* kulturne politike tadašnjih elita, što je možda bilo izvedeno i u nameri da se "isprave greške" otaca osnivača same discipline (upor. sa Naumović 2005, 26-46).

Ovaj članak napisan je u nastojanju autora da shodno najšire shvaćenim orijentacijama srpske antropologije novijeg datuma, analizira izvesne aspekte domaće popularne kulture kako bi ukazao na potencijalne opasnosti nekritičkog odnosa prema mas-medijskoj kulturi slika u Srbiji od početka Jugoslovenske krize pa sve do danas. Tekst je usredsređen poglavito na javne diskurse isprepletane oko izvesnog segmenta masovne pop-kulture, do čijeg značenjskog središta ćemo doći pošto prethodno iznesemo teorijske argumente neophodne za analizu fenomena koji smo odabrali da istražimo.

Pojam "mas-medijaska kultura slika" odnosi se prvenstveno na jedan specifičan segment medijskih sadržaja. Za sada je dovoljno reći da taj segment u sebi nosi latentno poimanje "Balkana", konceptualno smešteno u međuprostoru koje oscilira "ni ovde ni tamo" – po navodnim rečima svetog Save, "na istoku zapada, i zapadu istoka." U trajnom dodiru s islamskim svetom, ovaj ambivalentni

---

kulturni položaj rezultovao je, kako želimo da ilustrujemo, razvitkom transbalkanskog "hibridnog orijentalizma." Pritom treba istaći da ni islamsko, ni orijentalno, ni osmansko kulturno nasleđe u domaćem javnom mnenju nije precizno definisano. Činjenica je, pak, da se ono u dobroj meri ogleda u svojevrsnim napetostima između pojmova "Balkana" i "Evrope", reflektujući spremnost mnogih građana Srbije da priznaju kako u sebi nose "nešto balkansko", ali i da u isti mah istaknu svoj evropejski kulturni identitet koji bi trebalo da ih u vrednosnom smislu poistoveti sa poželjnim kulturnim modelima razvijenih društava zapada (upor. sa Jansen 2001, 36 i dalje).

Mentalističko poimanje "narodne kulture" i "narodne tradicije" ne dozvoljava, međutim, da se inherentni konflikt između "Evrope" i "Balkana" trajno razreši, jer oba pojma, romantičarski shvaćena, bivaju stopljena u jezgru "narodnog duha", te bi anuliranje jednog značilo potpuno poniranje u mistiku, iracionalnost i "slavnu" prošlost nacije, dok bi anuliranje drugog – u mentalističkom ključu – potpisalo smrtnu presudu "svetosavskoj veri", sećanjima na "slavne mrtve" i, na koncu, obezglavilo svekoliko "srpstvo" u celini.

Ali, do koje mere je pojam "Balkan" – i sve one bogate i složene predstave koje taj pojam evocira – uistinu komplementaran sa nacionalnim identitetom Srba, ovaploćenim u tradicionalnoj srpskoj kulturi? Drugim rečima, na šta sve Srbi misle kada kažu da u sebi nose "nešto balkansko?" Mnogi društveni teoretičari ističu da se, bar iz perspektive zapada, Balkan veoma dugo unazad doživljava

kao orijentalni Drugi (Todorova 2006; Bakić-Hayden, Hayden 1992, 1-15; Bakić-Hayden 1995; Jansen 2001). Sasvim je moguće da je proces orijentalizacije Balkana započet još u srednjem veku, s jačanjem vizantijskih političkih i kulturnih upliva na ovim prostorima, a da je definitivno utvrđen viševjekovnom osmanskom prevlašću, koja je na poluostrvo prenela strane, maloazijsko/islamsko/orijentalne kulturne uticaje. Iako se važni elementi srpske nacionalne svesti ogledaju upravo u antagonističkom odnosu prema "strašnom Turčinu", pa dakle i u kulturnoj afirmaciji patnje, poniženja, junačkih žrtava i konačne pobede nad "turskom aždajom" (Šuica 2010, 287, i dalje), preostaje pitanje – koliko je srpska "narodna duša" uistinu pročišćena od kulturnih upliva "nečastive" i "zverske" "duše" svog "azijatskog" arhi-neprijatelja?

U ovom kratkom radu nemamo dovoljno prostora da obuhvatimo sve izraze nematerijalnog kulturnog nasleđa islamskog – i specifično, osmanskog – orijenta u Srbiji i šire, na prostoru Balkanskog poluostrva; stoga ćemo se ograničiti na konkretan slučaj fuzije "orijentalnih" i "izvornih" kulturnih elemenata na polju koje nam je svima dobro poznato: dakle, na polju novokomponovane muzike, omasovljene početkom devedesetih godina prošlog veka. Smatramo da je problematika iz najmanje tri razloga značajna za generalnu debatu o osmanskom kulturnom nasleđu. Prvi razlog se ogleda u ogromnoj popularnosti novokomponovane – ili turbo-folk – muzike, kako u Srbiji, tako i u drugim zemljama Balkana, odnosno bivše Jugoslavije. Drugi razlog je taj što se o takozvanom "istoč-

---

njačkom melosu", "narodnjacima" i njihovim reprezentima često misli ili govori kao o "srpskom brendu" na sličan način na koji su Guča, trubači, Emir Kusturica, gibanica, šljivovica i sarme, takođe, u kulturnoj imaginaciji Srba, "srpski brendovi": što direktno povezuje kulturni i nacionalni identitet populacije i uklapa ga – manje ili više – u širi dijapazon ("novokomponovanog") kulturnog nasleđa. Treći razlog je analitički najsloženiji i potencijalno najinteresantniji za dalju diskusiju, budući da se odnosi na onaj aspekt "orijentalnih" kulturnih uticaja, to jest, na "turski melos" koji je u lokalnom sociokulturnom okruženju izrazito pozitivno vrednovan – često upravo kod nacionalistički obojene publike u Srbiji. Kulturološka dimenzija turbo-folk fenomena u stvari razotkriva fluidni karakter lokalnih odnosa prema srpskoj – ili šire balkanskoj – kulturnoj bliskosti s "Orijentom": dokle god se prisustvo "Orijenta" doživljava na planu iracionalnog, kao, recimo, intoksikujuća "emocija" ili putena vožnja na letećem ćilimu, ono je socio-kulturno, pa i politički prihvatljivo, čak bi se moglo reći i poželjno. Materijalnost islama u lokalnim okvirima je, međutim, nešto sasvim drugo: ono evocira nizove nacionalnih trauma koje pobuđuju predstave o "strašnom Turčinu", Čele kuli, danku u krvi i nabijanju na kolac. Budući da kolektivna trauma evidentno postoji, i da se aktivno eksploatiše – recimo u školskom obrazovanju osnovaca (upor. sa Šuica 2010, 292-297), za potrebe ovog rada pretpostavićemo da su se pojedini "manje traumatični" islamski/osmanski/orijentalni uplivi u tradicionalnu srpsku kulturu – delom odraženi u ishrani, delom u odeva-

nju, delom u slikarstvu, književnosti i muzičkim žanrovima (Tanasković 2008, 688 -705; Jovanović 2010, 37-48) – vremenom ugradili u korpus srpske nacionalne svesti, i da, povrh toga, *služe kao resurs autoegzotizacije nacionalne kulture*. Ova sasvim smerna autoegzotizacija ima vrlo jednostavnu inter-kulturnu logiku: obavlja se s ciljem etnokulturnog – pa stoga i etnonacionalnog – pozicioniranja srpskog nacionalnog kolektiva naspram "trulog" i "bezbožničkog" Zapada s jedne, i još uvek krajnje "problematičnog", ako ne i otvoreno "pretećeg" muslimanskog Istoka s druge strane. Drugim rečima, konstruisanje kulturne posebnosti kroz kulturne pozajmice kako s istoka, tako i sa zapada, i njihovo postupno amalgamisanje u nešto što bi trebalo da je prevashodno unikatno, u najvećoj meri "srpsko", a dobrim delom i "balkansko", pomalo orijentalno, pomalo zapadno, a ponajviše svoje, vrši se s ciljem simboličnog izražavanja *onoga što mi jesmo*, kroz oštro ograđivanje od *svega onoga za šta smatramo da jesu drugi*, pri čemu *to što jesu drugi* najčešće tumačimo kao manje vredno i kvalitativno lošije. Tako i u obrnutoj perspektivi, fenomen turbo-folka na sjajan način korespondira sa predstavama koje međunarodna zajednica gaji o Balkanu generalno, a o Srbiji posebno: on nije ni sasvim gradski, ni sasvim ruralan, ni sasvim "evropski", ni sasvim "orijentalan", ni sasvim savremen, ni kompletno zaostao. Turbo-folk se, kao i Srbija, ali i Balkan u celini, nalazi u liminalnoj sferi bitisanja, ni tamo ni ovde, zaglavljen negde između.

---

U studiji finskog muzikologa *Proizvodnja Orijenta. Jedno tumačenje bugarske popularne muzike* (Kurkela 1997), autor vrlo vešto primećuje da se "orijentalni stil [u toj zemlji – prim. M.P.] doživljava, pre svega, kao egzotičan, kao strana *drugost* koja, međutim, zvuči poznato i ospokojavajuće." Jasno je da se o bugarskom *folkpopu* može govoriti kao o muzičkom žanru koji je prevashodno oblikovan turskim, srpskim i makedonskim uticajima (Tanasković 2008, 686), te da Kukrelina primedba u dobroj meri važi i za naše podneblje. Upravo je taj hibridni spoj drugosti i *onoga što smo mi* – onoga što zvuči poznato i ospokojavajuće – suštinski parametar autoegzotizacije fiksirane u polivalentnom pojmu Balkana: on razotkriva i priznaje "tuđinca u nama", razrešava identitetsku krizu prouzrokovanu viševjekovnim kulturnim uticajem "strašnog Turčina", i na koncu je prevazilazi postavljajući se kreativno prema njoj, u nekoj vrsti – koliko god kičaste i na brzinu improvizovane – kulturne sublimacije. "Mi Srbi smo drugačiji od Hrvata i Slovenaca", navodi britanski antropolog Stef Jansen deo intervjua sa jednim Beogradskim studentom. "Dugo smo živeli pod Turcima – zato imamo mnogo više turskog nego oni. Mi u sebi imamo *mnogo* turskog, prijatelju. Sto posto turskog!" (2001, 56). Akademik Darko Tanasković, poznati srpski islamolog i orijentalni filolog, na sličan način mapira islamsku/osmansku/orijentalnu kategoriju kulturnog identiteta balkanskih naroda i, posredno, Srba: "Duboko usađivanje islamskih/osmanskih kulturnih obrazaca u pojedine slojeve kulture balkanskih naroda", naglašava on, "u toj meri je



ojačalo njihov odranije postojeći afinitet prema istoku, da je izvestan "orijentalizam" (svakako ne u ideološkom smislu koji mu je dao E. Said!) (...) u njihovim kulturama, *pa i u ukupnom pogledu na svet*, ostao aktivan i produktivan sve do danas. Upravo taj trajni učinak, *a ne na različite načine materijalizovani tragovi prošlih vremena*, i čini suštinu "osmanskog nasleđa." (Tanasković 2008, 680 – *kurziv dodat*).

Saidov orijentalizam – to nije potrebno naglašavati – ima krajnje negativan predznak u savremenim društveno-humanističkim naukama. Prema njegovom shvatanju, orijentalizam predstavlja zapadni neksus znanja i moći koji konstruiše i esencijalizuje drugost "Orijenta", uspevajući tim putem da ga potčini sebi i da njime ovlada (Said 2008, 9-43). Međutim, orijentalizam sagledan kroz prizmu balkanizma nema čvrsto fiksiran predznak. On uistinu služi da se "Orijent" potčini "Balkanu" – bar u vidu istorijsko-političkog diskursa o herojskoj narodnoj borbi protiv "strašnog Turčina" koja je rezultovala nacionalnim trijumfom i proterivanjem "azijata" sa poluostrva – ali u isti mah priznaje – i do izvesne mere čak prihvata – endemsku "turskost" Balkana, ili kako je to Tanasković u gornjem pasusu rekao, svojevrsni "afinitet prema istoku", to jest, kulturno usađena "orijentalistička sočiva" koja obrubljuju "ukupan pogled na svet" balkanskih naroda.

U ovom radu nećemo ispitivati utemeljenost ovakvih pogleda na odnos čoveka i kulture, koji su, zapravo, u kontekstu sukoba pozitivista i antipozitivista izazvali oštar i dubok raskol u antropologiji i drugim društvenim nauka-

---

ma u poslednjih nekoliko decenija (za odličan kratak pregled videti npr. Kuper 2003, 389-402; Bowlin i Stronberg 1997, 123-134), već da sabere i predstavi skup kulturnih vrednosti koje hibridni orijentalizam, oličen u domaćoj estradi, nudi srpskom društvu. Delimično i s tim na umu, u članku *The Politics of Performance: Transnationalism and its Limits in Former Yugoslav Popular Music, 1999-2004*, autorka Ketrin Bejker primećuje da je putem analize reprezentacija u tekstovima masmedijske kulture slika, moguće otkriti dosta o društveno-političkoj ideologiji koja te slike proizvodi ili se prema njima barem postavlja pasivno. Tako se mas-medijski podražavana "turskost" Srba u poslednje vreme stranoj publici predstavlja na festivalu u Guči, gde se "najbolji trubači iz Srbije" okupljaju na tri dana bučne i lude limene muzike, podmazane masnom hranom i bujicama alkohola, pri čemu se stranim posetiocima pruža ekskluzivna mogućnost da na kratko urone u egzotične "balkanske" fenomene, a da pritom sami ne ostanu kontaminirani Balkanom (Jansen 2001, 62). Kada je o popularnoj muzici reč, u kontekstu začeca i buma "turbo-folka" u Jugoslaviji, lik i delo Fahrete Jahić, poznatije kao Lepa Brena, ostaje do danas neprikosnovo: ova estradna umetnica je tokom osamdesetih godina 20. veka prodala na milione albuma širom Jugoslavije, snimila šest igranih filmova, ostvarila ogroman uspeh u inostranstvu, pevala sa kрана na stadionu FC Steaua u Bukureštu, i gotovo čitavu deceniju važila za najveći seks-simbol jugoslovenskog društva; moglo bi se, u stvari, reći da je proces transformacije jedne relativno nepoznate

"oskudno odevene" kafanske pevačice iz Tuzle u (ne)pa-tvorenog mas-medijskog giganta i (in)famozni jugoslo-venski pop-kulturni fenomen osamdesetih, delimično kru-nisan i velikom popularnošću dečjih lutaka sa Breninim imenom i likom.

Na Balkanu je prelaz iz osme u devetu deceniju 20. ve-ka obeležen raspadom Jugoslavije i medijskim omasovlje-njem turbo-folk muzičkog žanra koji je figurirao kao neka vrsta sladunjave auditivne podloge krvoproliću, ratnim ra-zaranjima i rasplamsanom nacionalizmu u Srbiji. Neke od jugoslovenskih ikona "istočnjačkog melosa" potonule su zajedno s rasparčanom Jugoslavijom da bi druge, s većim ili manjim uspehom, zauzele njihova mesta. Jedna od "post-SFRJ" zvezda srpske estrade svakako je bila (i osta-la) Svetlana Ceca Ražnatović: u novije vreme, poveziva-nje Ražnatovićeve sa Slobodanom Miloševićem, kao i sa događajima koji su pratili smrt premijera Srbije Zorana Đinđića (Baker 2006, 284), učinili su ovu muzičku pop-divu vodećom ikonom ratne kič-kulture ali i, još uvek ak-tuelnim uzorom velikog dela tinejdžerske populacije<sup>1</sup> (upor. sa Stepanović, Pavlović-Babić, Krnjajić 2009, 407). Kontrasta radi, u Hrvatskoj je "popularnost" Cece Ražnatović "stigmatizovana" javnom retorikom ratnog

---

<sup>1</sup> <http://www.blic.rs/Vesti/Tema-Dana/228902/Vlast-namece-nekulturu-i-primitivizam>; rezultati jedne ankete obavljene u Novom Sadu i faktički pokazuju ono što je u gornjem novinskom članku primećeno golim okom: <http://www.e-novine.com/drustvo/33517-Ceca-Legija-kao-uzori.html>

---

pamćenja, političke krivice i odgovornosti, zbog čega je njen javni nastup u toj zemlji još uvek nezamisliv – iako prizor hrvatskih nacionalista iz čijih kola trešti Ceca muzika *de facto* može biti neobičan još samo srpskim turistima koji leti odlaze na hrvatsko primorje: za najveći broj Hrvata je, kako izgleda, postao puki kliše lokalne svakodnevice (Baker 2006, 284). U komentarima na vest da će Ražnatovićeva tokom 2011. nastupiti na zagrebačkom Maksimiru, jedna čitateljka zagrebačkog *Nacionala* je izjavila: "Nekada je Zagreb bio grad Džonija i Azre. Danas je Zagreb grad Thompsona i Cece, ne bih se začudila da Thompson i Ceca otpjevaju neki duet zajedno. Možda Ceca da Thompsonu 500. 000 jereka da p(j)eva s njom."<sup>2</sup> Ovo se gotovo previše prikladno uklapa u primedbu Bejkerove da uprkos tome što, nominalno, "istočnjačkom melosu nema mesta u Hrvatskoj,"<sup>3</sup> pojedini muzički kritičari u toj zemlji smatraju da se "hrvatska muzika odavno posrbila, tj. poturčila" (Baker 2006, 285), pri čemu je najneposredniji dokaz za to upravo – Thompson. Mitrovićeva prenosi kontroverzan komentar poznatog splitskog rok-kritičara Zlatka Galla koji se u dnevnom listu *Slobodna Dalmacija* javno zapitao: "Šta ako se njegov [Thompsonov] muzički izraz graniči s balkanskim turbo-folkom, šta ako je on turbo-Hrvat, hrvatska Ceca?" (ibid)

---

<sup>2</sup> <http://www.nacional.hr/clanak/100640/ceca-dolazi-u-zagreb-koncert-u-maksimiru-vec-u-lipnju>

<sup>3</sup> <http://www.aimpress.ch/dyn/pubs/archive/data/199604/60427-001-pubs-zag>.

Koji to atribut, dakle, premošćuje takmatske etno-nacionalizme Srba i Hrvata u ovoj, postjugoslovenskoj epohi masmedijske kulture slika? Odgovor glasi: jedan specifično "balkanski" atribut, odnosno skup nacionalističkih (kontra)kulturnih izraza ksenofobije, kiča, seksizma, neukusa i buke amalgamisanih u tekstovima, muzici i ikonografiji turbo-folka. Ovaj muzički žanr – iniciran u svet pop-kulture još u "zlatnoj epohi Jugoslavije", tokom '70-ih godina prošlog veka (Stojanović 2006, 145-159) – inkorporira brojne orijentalističke esencijalizme u obrasce reprezentacije koji se, između ostalog, koriste i u svrhu društveno-političkog bavljenja pitanjima do kojih/čijih granica se Balkanska "zaostalost" proteže (upor. sa Bakić-Hayden, Hayden 1992, 1-15). Poznato je da je pojam Balkana u simboličkoj geografiji kulturne politike bivših Jugoslovenskih zemalja izuzetno rastegljive prirode, da se u gradaciji "Orijenta" Balkan smatra najistočnijim delom istočne Evrope, a da se unutar samog Balkana, na Srbiju, BiH, Makedoniju i – donekle – Bugarsku gleda kao na "najegzotičnije", odnosno ponajviše "orijentalne" zemlje poluostrva (upor. sa Todorova 2006; Bakić-Hayden 917-931). Shodno tome, turbo-folk, kao svojevrsna metonimijska za Miloševićevu i postjugoslovensku Srbiju, u svom višedecenijskom *drang nach Westen* još uvek pretili da "okuži" evropejski "duh" "više zapadnih" zemalja regiona (dakle, Hrvatske i Slovenije) svojim varljivim, potencijalno toksičnim "egzotizmom." Sa svim ovim na umu, mogli bismo konstatovati da Miloševiću početkom devedesetih godina prošlog veka nisu bili potrebni tenkovi i teško pe-

---

šadijsko naoružanje da silom održi razjedinjenu Jugoslaviju u komadu: umesto toga, mogao je da pošalje armiju "narodnjaka" u "najbuntovnije" delove federacije, i da "pro-egzotičnim" vizuelno-auditivnim ofanzivama Branke Sovrlić, Cece, Sneki, Nade Topčagić, Mileta Kitića i ostale "fele", trajno pomuti umove slovenačkih, hrvatskih i bošnjačkih nacionalista. Time bi ih na koncu, možda, potčinio svom, kako se ponegde smatra, "azijatskom" tipu vladavine.

Tajanstvena moć turbo-folka krije se, prema tome, u činjenici da je dotični muzički žanr "simulacija stvarnog, hiperrealna i imaginarna stvarnost u koju uranja publika željna iluzija", željna "uživanja u preterivanju." (Zlatanović-Cvetković 1997) Da li je to zato što je uživanje u preterivanju po sebi iluzoran poduhvat – ili čak specifičan balkanski potlač? – u okolnostima gde društvo sukcesivno prelazi iz jedne u drugu tranziciju, to jest iz stare u novu ekonomsku krizu? (upor. sa Đurić 2004, 261-270) Ali materijalna beda ne može biti dovoljno čvrsto objašnjenje za opštu društvenu popularnost kiča i jeftinog glamura kakvim odiše turbo-folk fenomen. Drugi deo medalje mogla bi da predstavlja postsocijalistička kriza nacionalnog identiteta. U svom obraćanju učesnicima naučnog skupa održanog 1992. godine u prostorijama SANU-a, Darko Tanašković je istakao da su Srbi na početku devete decenije dvadesetog veka vidno "istorijski zatečeni, poljuljanog i ugroženog identiteta, bez jasnih predstava o sebi, a samim tim i o drugima" (2008, 79). I zaista, nije li slomom sekularne ideologije samoupravnog socijalizma, krvavim et-

ničkim sukobima, međunarodnim etiketiranjem srpske strane u ratu pod oznakom "balkanskih koljača", NATO vojnom intervencijom i rezultujućom smenom vlasti, te konačnom, dugo iščekivanom promenom političkih orijentacija Srbije, koja je izazvala novu tranziciju, novu nacionalnu krizu, nove vidove socio-ekonomskog raslojavanja, i nove težnje za nacionalnom obnovom – nije li tokom svih ovih događaja bivalo neophodno držati se za čvrsto tle prisutnih, ili možda tek blago modifikovanih, kognitivnih relacija uz pomoć kojih "mislimo o sebi", i putem kojih "upoređujemo sebe s drugima?" Autoegzotizacija u "balkanskom" ključu je, čini nam se, logičan smer samoidentifikacije u savremenom postjugoslovenskom, postmodernom socio-političkom kontekstu Srbije i, pod uslovom da ovaj proces shvatimo u terminima kognitivnog oruđa koje oblikuje način izražavanja pripadnosti datom društvu, odnosno kulturi (Žikić 2006), autoegzotizacija nam takođe pomaže da obrazložimo neprekidnu popularnost, čak nedavnu revitalizaciju turbo-folka i "densa" kao strukturalno vrlo bliskih estetskih i muzičkih izraza, čime nam pomaže da detaljnije analiziramo kreiranje specifičnog kulturnog identiteta ustoličenog u nasleđu hibridnog orijentalizma.

Dakle, ako sažmemo dosadašnje uvide do kojih smo došli, na površinu isplivava zaključak da je hibridno-orijentalna autoegzotizacija srpske kulture u "balkanskom" ključu tipičan izraz neoromantizma, odnosno postmodernog shvatanja kulturnih fenomena, prema kojem se etički pogledi na svet, moralni standardi i vrednosti u društvu *u*

---

*celini posmatraju tako da su podređeni kulturi*, koja se, sa svoje strane, tumači kao hermeneutički sistem značenja. Drugim rečima, kulturni identiteti imaju monopol nad "uobličavanjem" etike i moralnih standarda njihovih nosilaca i, kao i većina monopolista, ne dozvoljavaju vrednostima i moralu da se istrgnu iz teških, gvozdениh "bukagija" kulture. Ako pretpostavimo da je hibridno-orijentalno kulturno nasleđe poprimilo jednu od svojih najbitnijih emanacija u turbo-folk fenomenu, i da je kulturni identitet konstruisan na osnovu etičkih i estetskih resursa tog fenomena potisnuo sve ostale kulturne identitete u Srbiji u drugi plan – što prema mišljenjima pojedinih ovdašnjih intelektualaca nije daleko od istine<sup>4</sup> - onda bi se i s antropološke tačke gledišta, sasvim legitimno, moglo konstatovati da je "lavina prostaštva, zapenušanosti i sladunjavosti (...) opustošila srpski kulturni prostor, uništila podjednako i selo i grad, a zemlju pretvorila u ogromnu Kaluđericu."<sup>5</sup>

Krećući se dalje ovim horizontom značenja, mogli bismo reći da je hibridno-orijentalno nasleđe, dobrim delom ovaploćeno u turbo-folk fenomenu, oblikovalo lokalne kulturne vrednosti tako da one na masovnom nivou poprime attribute neukusa, iracionalnosti, seksizma i nasilja (upor. sa Jansen 2001, 42). Doduše, valja priznati da autoegzotizacija kulture u "balkanskom" ključu omogućava Srbiji da podjednako strastveno koketira i s istokom i sa zapadom; ali

---

<sup>4</sup> [http://www.danas.rs/danasrs/kolumnisti/sund\\_und\\_drang.881.html?news\\_id=196281](http://www.danas.rs/danasrs/kolumnisti/sund_und_drang.881.html?news_id=196281)

<sup>5</sup> Op. cit.



zar Srbija ipak time ne rizikuje da nepovratno izgubi sve uloge i na posletku završi istrošena i sama sa svojom večnom čašom otrova: intoksikujućim "Balkanom", velikim zaštitnikom u svakom nevremenu i, istovremeno, dežurnim krivcem za sve "naše" i grehe naših predaka?

No, izlaz iz ove sumorne situacije ipak postoji, a njegov put vodi ka preispitivanju statusa racionalnosti kao atributa svesti koji ima opšteljudske karakteristike, i koji je stoga neminovno *nadređen kulturi*. Ako makar prihvatimo mogućnost da razum može ovladati kulturnim simbolima i značenjima, umesto što čitav vek – i par decenija pride – verujemo u obrnuto, onda smo na dobrom putu da shvatimo da kultura nije suknja iza koje se možemo sakriti svaki put kada, kao narod – ili kao politički odgovorni građani – počinimo neki *rusvaj*. Na ovom mestu smo smerno upotrebili turcizam, budući da predviđamo da "pet vekova pod Turcima" teško mogu pravdati sveopštu neprosvećenost i disfunkciju razuma u društvu i narednih pet vekova. U krajnjoj liniji, nije jasno na koji način takvo postavljanje prema društvenoj stvarnosti učvršćuje status Srbije u regionu, i šire. Slepa vera u kulturološke i neoromantičarske pozicije preti da u nedogled produži zatečeni *status quo* društva i okameni spoljnu percepciju Srba kao nacije "plemenitih divljaka", ili – možda još i gore – kao "toplih, otvorenih i duhovitih" vukova, zaogrnutih u jag-nječú kožu (upor. sa Jansen 2001, 45).

---

---

**Literatura:**

- Bakić-Hayden, Milica & Hayden, Robert. 1992. Orientalist Variations on the Theme 'Balkans': Symbolic Geography in Recent Yugoslav Cultural Politics. *Slavic Review* 51 (1):1-15.
- Bakić-Hayden, Milica. 1995. Nesting Orientalisms: The Case of Former Yugoslavia. *Slavic Review* 54 (4):917-931.
- Baker, C. 2006. The Politics of Performance: Transnationalism and its Limits in Former Yugoslav Popular Music, 1999-2004. *Ethnopolitics* 5 (3):275-293.
- Bowlin John R. i Stromberg, Peter G. 1997. Representation and Reality in the Study of Culture. *American Anthropologist New Series* 99 (1):123-134.
- Đurić, J. B. 2004. Zadnje dvorište tranzicije. *Filozofija i društvo* (25): 261-270.
- Jansen, Stef. 2001. Svakodnevni orijentalizam: Doživljaj 'Balkana' / 'Evrope' u Beogradu i Zagrebu. *Filozofija i društvo*. XVIII: 33-71.
- Jovanović, Miodrag. 2010. Srpska umetnost – Balkan i Orijent. Zbornik radova *Niš i Vizantija VIII* Miša Rakocija (ur.), 37-48. Niš: NKC.
- Kovačević, Ivan. 2008. Srpska antropologija u prvoj deceniji dvadesetprvog veka. *Glasnik Etnografskog muzeja* 72: 25-40.
- Kuper, Adam. 1994. Culture, Identity and the Project of a Cosmopolitan Anthropology. *Man, New Series* 29 (3): 537-554.
- Kuper, Adam. 2003. The Return of the Native. *Current Anthropology* 44 (3): 389-402.

- Kurkela, Vesa. 1996. Producing "Oriental": A Perspective on the Aesthetics of Lower Arts in Eastern Balkans. Rad predstavljen na IASPM konferenciji u Ljubljani.
- Nash, June. 1975. Nationalism and Fieldwork. *Annual Review of Anthropology* 4: 225-245.
- Naumović, Slobodan. 2005. Nacionalizacija nacionalne nauke? Politika etnologije/antropologije u Srbiji i Hrvatskoj tokom prve polovine devedesetih godina dvadesetog veka. U *Problemi kulturnog identiteta stanovništva savremene Srbije* S.Kovač (ur.), 26-46. Beograd: Filozofski fakultet.
- Pišev, Marko. 2010. Ko je ko u Kraljevini SHS: Formalna analiza Cvijićeve rasprave o jedinstvu Južnih Slovena. *Etnoantropološki problemi* 5 (2): 55-79.
- Said, Edvard. 2008. *Orijentalizam*. Beograd: XX vek.
- Stepanović, I., Pavlović-Babić, D., & Krnjaić, Z. 2009. Ispitivanje uzora i idola srednjoškolaca u Srbiji. *Zbornik Instituta za pedagoška istraživanja* 41 (2):401-417.
- Stojanović, Marko. 2006. Značenje i funkcija mitskih toposa 'novokomponovane kulture' – komparativna analiza medijskih biografija Miroslava Ilića i Željka Joksimovića. *Glasnik Etnografskog instituta SANU* 54: 145-159.
- Šuica, Marko. 2010. Percepcija Osmanskog carstva u Srbiji. U *Imaginarni Turčin*, Božidar Jezernik (ur.), 285-299. Beograd: XX vek.
- Tanasković, Darko. 2008. Islamsko u književnosti i kulturi balkanskih naroda. *Letopis Matice Srpske* 482 (4): 677 – 705.
- Todorova, Marija. 2006. *Imaginarni Balkan*. Beograd: XX vek.
- Zlatanović-Cvetković, Sanja. 1997. Novokomponovana narodna muzika na liniji tradicijsko – savremeno. *Glasnik Etnografskog instituta SANU* 46: 167-172.
- Žikić, Bojan. 2006. Kognitivna antropologija i nematerijalna kulturna baština. *Glasnik Etnografskog muzeja* 70: 11-23.
-



**Ana Banić Grubišić**

*Institut za etnologiju i antropologiju*

*Filozofski fakultet Univerzitet u Beogradu*

agrubisi@f.bg.ac.rs

## **Kulturni identitet kao afirmacija manjinske grupe: romski hip-hop\***

**Apstrakt:** U radu se na primeru romskog repa pokazuje kako prakse stvaranja i izvođenja muzike doprinose potencijalnom osnaživanju manjinskih populacija i služe kao sredstvo potvrđivanja manjinskog identiteta. Romski rep se posmatra u kontekstu tzv. *Romskog društvenog pokreta* čija je posledica i, može se reći, sastavni deo jer je ovaj muzički izraz velikim delom nastao uz pomoć romskih i ne-romskih nevladinih organizacija. Jedna od najvažnijih karakteristika romskog repa je simbolička identifikacija s Afro-Amerikancima na rasnoj osnovi. Romski reperi svoj identitet grade pre svega kroz opoziciju većinskoj kulturi, izazivajući kulturnu homogenost i artikulišući iskustva potlačivosti i diskriminacije.

**Ključne reči:** romski rep/hip hop, romski pokret, politika identiteta, Srbija

---

\* Tekst je nastao kao rezultat istraživanja na projektu "Kulturni identiteti kao nematerijalno kulturno nasleđe" finansiranom od strane Ministarstva kulture, informisanja i informacionog društva Republike Srbije, kao i projekta "Antropološko proučavanje Srbije – od kulturnog nasleđa do modernog društva" (br. 177035) Ministarstva prosvete i nauke Republike Srbije.

---

*Da sam osnovao političku partiju, u nju bi se učlanio mali broj ljudi. Zato sam osnovao muzičku grupu, čije pesme (i poruku) može čuti milion ljudi.*

Dragan Ristić, Kal

Navedeni pasus je deo govora Dragana Ristića, frontmena romske "world music" grupe *Kal*, na skupu posvećenom romskoj muzici u Beču<sup>1</sup>. Izjava ovog romskog muzičara i aktiviste predstavlja veoma dobar uvod u pitanje odnosa manjinskog identiteta i muzike, načina na koji muzika postaje vidom svojevrzne oslobodilačke naracije i procesa politizacije kulturnih identiteta kroz muziku. Kao deo kulturne prakse muzika ima značajnu ulogu u uspostavljanju ne samo ličnog, već i grupnog identiteta. Muzika je važan deo kulturnog identiteta i kulturne baštine svakog naroda. Ona ima nezaobilazno mesto u svakom razmišljanju o kulturi, ističe etnomuzikolog Ober (Ober 2007, 12). Muzika je, prema istom autoru, sredstvo opštenja koje ljude okuplja i snažno povezuje, muzički identitet

---

<sup>1</sup> Skup pod nazivom *Roma-Rap-Culture: Message and More aus Serbien – Diskussion und Konzert (KAL)* održan je u martu mesecu 2011 godine u Beču, u okviru projekta *Changing identities of Ethnic Minority Groups*, ASO Ljubljana, u saradnji s Institutom za političke nauke u Beču (Institut für Politikwissenschaft der Universität Wien) i Institutom za međunarodni dijalog i kooperaciju (Wiener Institut für internationalen Dialog und Zusammenarbeit). Skupu su kao predavači po pozivu prisustvovali Ana Banić Grubišić i Dragana Antonijević.

je društveni i kulturni čin i svaka je muzika nosilac određenog sistema vrednosti (isto).

Kada je reč o umetničkom stvaralaštu manjinskih populacija, muzika se često koristi kao sredstvo potvrđivanja vlastitog identiteta i postaje način političke ekspresije. Rep muzika koju izvide pripadnici etničkih manjina potvrđuje datu tezu – u tekstovima ovih pesama podvlači se važnost priznavanja kolektivnih prava grupe, pripoveda se o iskustvu diskriminacije i izražava otpor spram marginalizacije i stigmatizacije. Rep muzika je jedan od onih muzičkih žanrova gde je grupna identifikacija izrazito važna, ne samo za konzumente (publiku), već i za same izvođače, koji identitet prevashodno pronalaze u okviru šire zajednice, shvaćene pre svega u etničkom smislu. U radu ću na primeru romskog repa pokazati kako prakse stvaranja i izvođenja muzike doprinose potencijalnom osnaživanju manjinskih populacija i služe kao sredstvo potvrđivanja manjinskog identiteta. Predstaviću nekoliko romskih izvođača i grupa i izdvojiti osnovne ideje koje su sadržane u tekstovima njihovih pesama. Razmatranje tekstova ovih pesama pruža jasan uvid u samoidentifikaciju romskih repera – odnosno u načine na koje oni sebe vide i kako se predstavljaju. Kako mlađi Romi pregovaraju svoje identitete u srpskom društvu u kome je njihov socio-ekonomski položaj izuzetno težak i nepovoljan (nezaposlenost, siromaštvo, slaba uključenost dece u obrazovni sistem, loši uslovi stanovanja itd)?<sup>2</sup> Tako-

---

<sup>2</sup> Međunarodne inicijative poput *Dekade inkluzije Roma* i strategije donete na državnom nivou poput *Strategije za unapre-*

---

đe, interesuje me i u kojoj meri su ovi mladi u svom čitanju Hip hopa preuzeli osnovne obrasce ovog afro-američkog kulturnog idioma? Da li je tu po sredi neki vid simboličke identifikacije na liniji "obojeni" sa "obojenima", vrsta nekakvog zamišljenog slaganja sa borbama, a i stremljenjima ka "postignutoj" emancipaciji afro-američke "braće"?

Romski rep i njegov politički potencijal postaje posebno značajan u svetlu sagledavanja načina na koje su većinske kulture često stereotipno percipirale romsku muziku, odnosno sam odnos Roma prema izvođenju ili stvaranju muzike. Naime, za određeni broj Roma muzika je bila profesija, zanat od koga su živeli, a samim tim i okosnica njihove identifikacije. Tako je, na primer, etnolog Tatomir Vukanović smatrao da je "muzički talenat Cigana njihova važna etnička osobina" (Vukanović 1983, 211). Etnološkinja i muzikološkinja Adrijana Gojković, s druge strane, pisala je o romskoj muzici da je "poznato da su Romi muzikalni narod kome su pesma, svirka i igra u krvi, i što im ta njihova muzikalnost i ljubav za muzikom nikada nisu mogli biti osporeni, oni sami do sada nisu, ipak, uspeli da stvore i ostave za sobom dela umetničke vrednosti" (Gojković 2000). Romski rep izaziva ovu predstavu o Romu kao "virtuoznom muzičaru" koji pozajmljuje iz drugih "kultura zvuka", kome je muzika strategija preživljavanja i nekakav rođenjem dat talenat. Pojava romskog repa u Istočnoj i Centralnoj Evropi navela je stoga pojedine autore

---

*đivanje položaja Roma* nisu bitno izmenile svakodnevicu velikog broja Roma.



da zaključe kako se romski glas sada čuje i kako posredstvom muzike zahteva svoja prava – "romski reperi transformišu svoje etnicitete reapropriacijom tradicionalne predstave o romskom muzičaru i postaju simboli istočnoevropskog geta" (Imre 2008, 336).

### **Hip hop kultura – između afro-američkog kulturnog idioma i globalnog fenomena**

Nepovoljne ekonomske, političke i društvene prilike u kojima se nalazila afro-američka zajednica sedamdesetih godina XX veka uslovile su nastanak hip hopa<sup>3</sup> kao urbane kulture mladih Afro-Amerikanaca. Ta ulična kultura obespravljene i siromašne omladine predstavljala je njihovu reakciju na getoizaciju i marginalizaciju kojoj su bili izloženi, i bila je "svojevrni izvor za formiranje alternativnih identiteta i društvenog statusa" (Rose 1994). Brojni autori tumačili su hip hop kao glavni afro-američki kulturni pokret našeg vremena, kao sledeću fazu Pokreta za građanska i ljudska prava i veličali njenu moć da doprinese političkoj i društvenoj promeni – posebno ako se ima u vidu opseg rastućeg političkog aktivizma među omladinskim hip hop organizacijama (McDonell 1992; Kitwana 2004a; Kitwana 2004; Martinez 2004).

---

<sup>3</sup> Hip hop kultura pored rep muzike obuhvata i brejkdens ples, crtanje grafita i uopšte jedan poseban životni stil (poput načina oblačenja, slenga i pogleda na svet).

---

Afro-američki teoretičari rep muziku<sup>4</sup> najčešće opisuju kao "crnačku kulturnu ekspresiju koja prioritet daje crnim glasovima sa margina urbane Amerike" (Rose 1994, 2). Ova muzika viđena je kao kulturni forum urbanih Crnaca pomoću kojeg oni artikulišu svoja iskustva, probleme i politiku (Kelner 2004, 297). Poput ranijih muzičkih formi izniklih iz afro-američke tradicije (gospela, bluza, džeza i soula) rep muzika nastavlja da artikuliše iskustva potlačivosti i borbe u crnačkom okruženju (isto, 294). Zavidan broj izvođača rep muzike, pogotovo u ranom formativnom periodu žanra, oslanjao se na ideje crnačkog nacionalizma i afrocentrizma (v. Henderson 1996; Cummings and Roy 2002), nastojeći kroz tekstove svojih pesama da podignu nivo rasne svesti i ponosa u afro-američkoj zajednici. Rep u njihovoj izvedbi neretko je isključivo "crnački i za Crnce", a geto kao njegovo izvoriste slovi za "autentični crni prostor". Rep muzika u ovakvom ključu predstavlja se kao svojstvena, osobena crnačka stvar, napravljena od strane crnih ljudi, o crnim ljudima i za crne ljude.

Ipak, o hip hopu se više ne može govoriti kao o isključivo afro-američkom kulturnom idiomu jer je u proteklim decenijama posredstvom masovnih medija hip hop kultura postala globalni fenomen prisutan širom sveta. Danas je simbolički potencijal rep narativa kao mehanizama refleksije iskustva marginalnosti i pokušaja da se ona preokrene u

---

<sup>4</sup> Rep muziku je najjednostavnije moguće odrediti kao vid ritmičnog pričanja to jest repovanja uz elektronski zasnovanu muziku (Rose 1994).

korist potlačenih prisvojila omladina brojnih etničkih i imigrantskih manjina širom sveta (mladi Turci u Nemačkoj, Maori na Novom Zelandu, Filipinci u Australiji, pripadnici naroda Zapadne i Severne Afrike u predgrađima francuskih gradova itd). Izražavajući njihove brige, otpor i neslaganje, rep na lokalnim jezicima većinom nastavlja da slavi poetiku mesta, rase i etniciteta. Kako sugerise Osumare terminom "hip hop connective marginalities" – "crnilo" postaje globalni označitelj za mnoge i raznolike forme marginalizacije (Osumare 2002). Rep se, u kontekstu mladih koji pripadaju manjinskim populacijama, obično proslavlja i valorizuje kao kreativna i hibridizovana muzika koja osnažuje njihove stvaralačke potencijale i pruža im nove prostore za identifikaciju. Viden je, dakle, kao emancipatorska praksa, moćna politička ekspresija potlačenih i obespravljenih sa margina društva.<sup>5</sup>

## **Romski pokret i nastanak romskog repa u Srbiji**

Koreni transnacionalnog *Romskog društvenog pokreta* (Romani Social Movement) sežu u sedamdesete godine prošlog veka i vezuju se za osnivanje *Međunarodnog romskog kongresa* (RIC). Na prvoj konferenciji koja je održana

---

<sup>5</sup> Na sličan način su tumačene i ostale "nove muzike" imigrantske mladeži: npr. *bangra* muzika koju stvara i sluša pakistanska omladina u Engleskoj ili *rai* muzika među mladima poreklom iz Alžira u Francuskoj.

---

u Londonu 1971. godine osnovano je i *Međunarodno romsko udruženje* (RIU) koje je zagovaralo pojam romske nacije i potrebu da se ustanove osnovni nacionalni simboli poput himne i zastave, kao i zahtev da se romski jezik standardizuje (Mirga i Georgi 2004, 11-12). Ipak, "etničko buđenje" i politička mobilizacija romske manjine intenzivira se tek početkom devedesetih godina XX veka, kada dolazi do raspada komunizma<sup>6</sup> u istočno-evropskim zemljama i kada se u ovim državama pojavljuje učestalo nasilno antiromsko ponašanje (isto, 39). Romski pokret je zapravo svojevrsan skup romskih i ne-romskih transnacionalnih organizacija, romskih aktivista, političara i intelektualaca, a sami Romi "obično nisu svesni ovih transnacionalnih organizacionih struktura reprezentacije, kao i retorike koju propagira romska elita" (McGarry 2008, 464). Ideja vodilja Romskog pokreta jeste da Romi predstavljaju jedan narod, bez obzira na unutargrupne razlike koje među njima postoje u odnosu na geografsko područje koje naseljavaju, konfesiju koju ispovedaju, jezik, tj. dijalekat kojim govore. Brojna entografska i sociološka istraživanja su pokazala da romske populacije u Evropi ne dele zajednički, kohezivni identitet (npr. Balkanski Romi, Manuši, Lovari, Sinti, ibe-

---

<sup>6</sup> U vreme komunizma vlasti istočno-evropskih država su težile asimilaciji Roma u šire društvo uz nastojanje da ih "modernizuju", odnosno da se oni "transformišu u korisne članove društva", poboljšan je obrazovni nivo romskog stanovništva i njihov životni standard – obezbeđivanje zaposlenja, smeštaja i besplatne zdravstvene zaštite (Barany 1994).

rijski Kale) i da predstavljaju izrazito heterogenu grupu, odnosno da tvore svojevrsni mozaik grupa raštrkanih po svetu (v. Mayall 2003, Okely 1983, McGarry 2008, Liebich 2007). Romski aktivisti i političari zagovaraju koncept romske dijaspore indijskog porekla, i nastoje da kod Roma "razviju dijasporičnu svest" nasuprot postojanju suprotnih identitetskih zahteva u okviru različitih romskih grupa (Toninato 2009).

### **Romski rep u Srbiji**

Romske rep/hip hop grupe i izvođači postoje u skoro svim većim gradovima u Srbiji (Beograd, Novi Sad, Niš).<sup>7</sup> Osnovna karakteristika romskog repa u našoj zemlji jeste da je ovaj muzički pravac veštački nastao – da je stvoren "odozgo" – zaslugom nevladine organizacije da bi se potencijali mladih Roma iskazali i osnažili a oni lakše integrisali u većinsko društvo. Zbog toga, može se uspostaviti jedna

---

<sup>7</sup> Ova muzička forma zastupljena je još u Makedoniji (nasele Šutka), Mađarskoj i Češkoj. Razlika u odnosu na situaciju u Srbiji ogleda se u tome da nije institucionalno potpomognuta, u njeno stvaranje i širenje nije uključen nevladin sektor i predstavlja samosvojni muzički i kulturni izraz koji dolazi "odozdo" sa ulice. Stvara se i svira ili u okviru svoje grupe (Šutka) i njeni je pripadnici isključivo i slušaju ili pretenduje da bude poznata i priznata na nacionalnom nivou (kao što je devedesetih to bio slučaj sa grupom Fekete Vonat u Mađarskoj ili grupom Gypsy koja je bila predstavnik Češke na Evroviziji).

---

gruba podela na one romske hip hop grupe i izvođače koji se sami organizuju i nezavisno deluju i stvaraju, i one koje su veštački nastale posredstvom nevladinog sektora. *R-Point* je britanska neprofitna organizacija osnovana 2006. godine. Cilj organizacije je da promeni percepciju romske omladine kroz muziku, ples, glumu i fotografiju. Formirano je 12 radionica i u projekat je uključeno oko 200 romske dece i tinejdžera uzrasta između 11 i 23 godine. Pomenuta organizacija se oslanja na slične prakse u svetu, naime zbog pojedinih specifičnih karakteristika rep muzike kao što su podsticanje rasnog ponosa i otpora prema opresivnim sistemima, danas postoji veliki broj omladinskih centara u kojima se ova muzika koristi u pedagoškom radu s mladima, pre svega s pripadnicima etničkih manjina. Socijalni radnici inkorporiraju hip hop kulturu u svoju praksu zbog društvene, kulturne i političke perspektive koja je sadržana u tekstovima rep muzike. Muzičke i plesne grupe koje su bile aktivne u vreme sprovođenja istraživanja bile su *Crazy Steps Crew*, *Flying Crew*, *BIGZ Boys*, *BBC* i *Cement*. Grupama u okviru *R-Point* radionica je snimljeno po dve pesme, i nekoliko muzičkih spotova koji prate klasičnu hip hop ikonografiju. Tekstovi pesama ovih grupa tematski su usmereni na njihovu svakodnevicu i bave se problemima sa kojima se romska zajednica suočava, drugarstvom, raznim ljubavnim zgodama i nezgodama ili tipičnim reperskim hvalisanjem. Repuje se na nekoliko jezika u okviru jedne pesme, te se pored romskog, srpskog i engleskog mogu čuti albanski, nemački i švedski. Godinama nastupaju na Egzit festivalu (na "world music" i NVO binama), Romart festi-

valu, raznim humanitarnim manifestacijama, i proslavama dana manjinskih grupa. Tekstove njihovih pesama snažno prožimaju ideje o romskoj dijaspori i pozivi na ujedinjenje Roma svih porekla. Druga važna karakteristika tekstova ovih romskih izvođača jeste insistiranje na "Romima kao Evropskoj manjini" i zahtevu da budu prihvaćeni i integrisani u sve tokove društava u kojima žive – Evropa je druga romska domovina, kako se kaže u strofi jedne njihove zajedničke pesme – "tamo gde se granice Evrope završavaju, tamo se granice naše otadžbe oslikavaju". U njihovim pesmama se ne potcrtava razlika između Roma i većinskog stanovništva, već samo izražava "želja za prihvatanjem" i jednakim pravima.

### **Crnilo kao označitelj**

Pojedinci koji su repom počeli da se bave izvan okrilja nevladinog sektora drugačije doživljavaju suživot Roma sa ne-Romima. Muha Blackstazy je najpopularniji i "najzauzetiji" romski reper. Isprva je delovao kao nezavisni izvođač, a danas je stalni saradnik-mentor niza radionica za rad sa romskom decom koje organizuju nevladine organizacije. Muha je, prema sopstvenom priznanju, "postao hip hoper od muke, od teškog života i teškog fizičkog rada" kako bi kroz pesmu rekao šta misli jer je to "jedini način da i mi crni kažemo kako gledamo na svet". Pri prelušavanju Muhinog albuma *Crni smo mi*, prvo što se da primetiti jeste da se "crnilo" u različitim oblicima provlači

---

kroz sve Muhine stihove. Sadržano je i u njegovom umetničkom imenu – Blackstazy. U istom maniru, umetničke nazive grade i drugi romski izvođači u regionu (grupe *Crni voz* – Mađarska, *Crni pas* – Češka).

Naslovna numera njegovog albuma predstavlja svojevrsnu posvetu crnilu i "crnoj braći" naglašavajući posebnost i zajedništvo "crne sorte", i crnost kao i u tekstovima afro-američkih repera postaje obeležje ponosa – "A i da imam para nikad ne bih hteo da izdam crnu braću, da postanem brate beo". Muha u ovoj strofi, takođe, referira na etničku mimikriju Roma, odnosno na one Rome koji se ne deklariraju kao Romi, kao i one slučajeve kada se obrazovaniji Romi svojom voljom asimiluju sa većinskim društvom. Muha peva o tome da mu je sudbina da bude crn jer ga je takvog rodila njegova "crna mati" i da to ima svoje prednosti. Muha prisvaja crni, rasni identitet kao najvažniji identitetski marker, prizivajući rane angažovane tekstove crnačkog repa. Za mnoge Afro-Amerikance, rasa je služila funkciji uspostavljanja osećaja zajedništva, gde se povezanost gradi na osnovu boje kože ili na osnovu predaka ili kroz iskustvo zajedničke istorije (Sanders 2001, 163). Kada je reč o rasnoj grupnoj identifikaciji, psihološkoj privrženosti kategorijama zasnovanim na rasi ili boji kože, veruje se da članovi grupe dele implicitno razumevanje toga šta znači biti član označene rasne grupe. Ova identifikacija je, prema Sandersu, relevantna za načine na koji pojedinci percipiraju i reaguju na okruženje, a istraživanja rasne identifikacije se time mogu razumeti kao pokušaj da se prikaže do kog obima pojedinac drži



pozitivne, negativne ili pomešane stavove prema njegovoj sopstvenoj rasnoj ili kulturnoj grupi i njegovom mestu u njoj (Sanders 2001). Ideje "brotherhood-a" i naglašavanje razlike između "nas i njih" koje su rasprostranjene u crnačkom repu prisutne su i u Muhinim tekstovima – "ja ne pevam o bilo kome već samo za Rome". Zagovarajući ideju bratstva, i jedne nacije rasute po svetu, Muhin romski rep teži da postane ujedinjujući faktor u romskoj omladinskoj zajednici bez obzira na regionalne, konfesionalne, "plemenske" razlike koje postoje među mladim Romima. Njegovi lični stavovi pretočeni u tekst postaju politički iskazi kojima se konstruiše grupni identitet. Muhin rep je mnogo više nego rep koji stvaraju *R-Point* grupe, okrenut ideji romskog nacionalizma, čija je glavna odrednica da proizilazi iz osećaja romskog etniciteta i samopoštovanja. Karpalski kao važnu komponentu romskog nacionalizma izdvaja "ugledanje" na *Pokret crne moći* – Romi su u izgradnji svog nacionalnog identiteta pozajmljivali i iz ostalih nacionalističkih tradicija: cionizma, klasičnog nacionalizma devetnaestog veka s idejom nacionalne države i nacionalnog samoodređenja, i ideologija različitih društvenih nacionalističkih pokreta kao što su fanonizam i posebno Pokret crne moći (Karpalski 1997, 272).

U pesmi *Mi smo braća Romi* Muha nas u ironično-afirmativnom tonu, ponegde se oslanjajući na rasprostranjene stereotipe, upoznaje sa "životom" Roma. Navedena pesma je snažno oblikovana principom "važnije je biti nego imati", "večna sadašnjost" koji zauzimaju značajno mesto u konceptu Romanipena kao "samosvojnog romskog identite-

---

ta". Naglasak na "miroljubivosti" Roma takođe je često korišćena ideja u tzv. *Romskom pokretu*, a motiv "sreće u siromaštvu" je eksploatisan u popularnoj kinematografiji koja se bavi romskom tematikom. Najpopularnija Muhina pesma je ona o Egzitu – *Pustite unutra ove divne ljude*, u kojoj kritikuje ovaj festival i diskriminaciju u društvu prema siromašnima i "obojenima" – "Iako su crni, kulturni i fini nema ih u publici već samo na bini". Navedeni stih veoma dobro opisuje stanje romskog repa u Srbiji i njegov aktivističko-radioničarski princip. U određenom smislu, možda delom i zbog toga što je kao muzički izraz u "prvoj fazi" razvitka, Muhin romski rep ne ide mnogo dalje od pukog preuzimanja ranih crnačkih rep obrazaca, odnosno više je varijacija na početnu temu nego što predstavlja kreativnu lokalnu interpretaciju žanra. Jedna od osnovnih odrednica Muhinog repa, i u izvesnom smislu i repa koji izvede *R-Po-int* izvođači, je naglašeno poistovećivanje sa Crncima, i to na rasnoj osnovi "zbog boje kože". Paralela ove vrste nametnuta je i izvan/od strane drugih ali je i stvorena u ravni simboličke identifikacije unutar same grupe romskih repa. Iskustva diskriminacije i obespravljenosti takođe imaju značaj, tvoreći izgradnju njihovog identiteta u opoziciji s onima koji diskriminaciju vrše. Sličnosti između afro-američkog i romskog repa vidljive su i u odnosu na načine i okolnosti njihovog nastanka – kao što je hip hop kultura bila izdanak *Pokreta za građanska i ljudska prava*, tako je i romski hip hop proizvod *Romskog društvenog pokreta* i, u našoj zemlji posebno, *Dekade inkluzije Roma* čiji je osnovni princip pružanje podrške učešću i uključivanju romske

manjine u sve tokove društva. Ono što romski rep, sudeći po pesmama koje sam imala prilike da čujem, razlikuje od afro-američkog repa, jeste to što svoje "angažovane" tekstove gradi samo u smislu kritike diskriminacionih i opresivnih sistema većinskog društva, dok ne nudi unutrašnju produktivnu samokritiku lošeg u zajednici. Ne postoje pozitivne poruke poziva na promenu, promena se ogleda samo u pospešivanju rasnog/manjinskog ponosa.

\* \* \*

U određenom smislu, dva prikazana podtipa romskog repa u Srbiji odslikavaju i različite identitetske strategije Roma. Romski rep nastao pod pokroviteljstvom nevladine organizacije u tekstovima pesama zagovara integraciju, važnost priznavanja kolektivnih prava, propagirajući interkulturalističke težnje. Romski samonikli rep, kao što smo videli na primeru repera Muhe, više je okrenut potcrtavanju razlike između Roma i ne-Roma, akcenat je pre na separaciji nego na integraciji, slaveći distinktivni romski identitet uobličeni idejama rasne identifikacije.

Verovatno je još rano govoriti da li popularizovanje romskog repa i ostalih globalnih, fuzionističkih podžanrova tzv. *nove* romske muzike (muzike koju stvaraju i izvode Romi, i koja se najčešće kategorizuje kao "world music" ili "world beat") može zaista postati jedan od frontova afirmacije romskog identiteta. Ipak, ono što je važno, jeste da ove muzike stvaraju i izvode sami Romi, za razliku od onih muzika/žanrova koje se u svojim nazivima određuju

---

kao "romske" a koje izvode ne-Romi. Danas je muzička industrija izumela brojne nove "žanrove" i "podžanrove" čija je karakteristika da kombinuju "uticaje/zvukove" koji su opaženi kao "tradicionalno-romski" sa prethodno uspostavljenim i jasno određenim muzičkim pravcima (to su npr. Gypsy punk, Gypsy Americana, Indie Gypsy Folk, Gypsy Electronica, Gypsy Dubstep itd.).

Romski rep može da pruži mladim talentovanim Romima mogućnost da kroz stvaranje i izvođenje ove muzike "iskorače" iz njihove marginalne manjinske pozicije i da se na "sceni" predstave kao autonomni stvaraoci *svoje* muzike. Ipak, da bi se realizovale mogućnosti romskog hip hopa kao inkluzivne strategije, neophodno je da ovi romski izvođači dobiju priliku da nastupaju i na "mejnstrim" hip hop događajima, ili na koncertima koji nisu nužno organizovani samo u svrhu propagiranja tolerancije i različitosti, jer takva dešavanja obično posećuje mali broj ljudi. Takvim pristupom, ma koliko ideja "upoznavanje, približavanje i razumevanje između većinske i manjinske kulture" delovala zbog svoje političko-medijske upotrebe prilično obesmišljeno i kao još jedna fraza, smanjuje se jaz, odnosno etnička distanca između Roma i većinskog društva.

### **Literatura:**

Barany, Zoltan. 1994. Living on the Edge: The East European Roma in Postcommunist Politics and Societies. *Slavic Review* 53 (2): 321-344.

- Melbourne and Roy, Abhik. 2002. Manifestations of Afrocentricity in Rap Music. *Howard Journal of Communications* 13 (1): 59-76.
- Gojković, Adrijana. 2000. "Ciganska romantika u evropskoj muzici XIX veka". U *Cigani/Romi u prošlosti i danas*, ur. Macura. M, 307-327. Beograd: Srpska akademija nauka i umetnosti.
- Henderson, Errol. 1996. Black Nationalism and Rap Music. *Journal of Black Studies* 26 (3): 308-339.
- Imre, Aniko. 2008. Roma music and transnational Homeleness. *Third Text* 22 (3): 325-336
- Kapralski Slawomir. 1997. Identity building and the holocaust: Roma political nationalism. *Nationalities Papers* 25 (2): 269-283.
- Kelner, Daglas. 2004. *Medijska kultura*. Beograd: Clio.
- Kitwana, Bakari. "The Challenge of Rep Music from Cultural Movement to Political Power" In *That's the joint! : the hip-hop studies reader*, ed. Neal, Mark Anthony and Forman, Murray, 391-401. New York: Routledge.
- Kitwana, Bakari. 2004a. The State of Hip Hop Generation: How Hip-hop's Cultural Movement is Evolving into Political Power. *Diogenes* 51 (3): 115-120.
- Liebich, Andre. 2007. Roma Nation? Competing Narratives of Nationhood. *Nationalism and Ethnic Politics* 13:539-554.
- Martinez, George. 2004. The politics of Hip Hop. *Socialism and Democracy* 18 (2): 195-205.
- Mayall, David. 2003. *Gypsy identities 1500-2000: from Egipcians and Moon-men to the ethnic Romany*. London: Routledge.
- McDonell, Judith. 1992. Rap Music: It's Role as an Agent of Change. *Popular Music and Society* 16 (3): 89-107.
-

- McGarry, Aidan. 2008. Ethnic Group Identity and the Roma Social Movement: Transnational Organizing Structures of Representation. *Nationalities Papers* 36 (3): 449-470.
- Mirga, Andzej i Georgi, Nicholae. 2004. "Romi u XXI veku". U *Romi – od zaboravljene manjine do manjine u usponu*, ur. Đorđević, D., 11-41. Niš: Odbor za građansku inicijativu.
- Ober Lorán. 2007. *Muzika drugih*. Beograd: XX vek.
- Okely, Judith. 1983. *The Traveller-Gypsies*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Osumare, Halifu. 2002. Beat Streets in the Global Hood: Connective Marginalities of the Hip hop Globe, *Journal of American and Comparative Studies* 24 (1-2): 171-181.
- Rose, Tricia. 1994. *Black Noise – Rap Music and Black Culture in Contemporary America*. Middletown: Wesleyan University Press.
- Sanders, Thompson. 2001. The Complexity of African American Racial Identification. *Journal of Black Studies* 32 (2): 155-165.
- Toninato, Paola. 2009. The Making of Gypsy Diasporas. *Translocations: Migration and Social Change* 5 (1): 1-19.
- Vukanović, Tatomir. 1982. *Romi/Cigani u Jugoslaviji*. Vranje: Nova Jugoslavija.

**Ivana Gačanović**

*Institut za etnologiju i antropologiju*

*Filozofski fakultet, Univerzitet u Beogradu*

*igacanov@f.bg.ac.rs*

## **Evropa kao izvorište kulturnog identiteta i vrednosti kao normativnog okvira\***

**Apstrakt:** U tekstu je dat pregled nekih od ključnih problema koji se odnose na pregnuća Evropske unije da formira nadnacionalni kulturni identitet, koji bi delili članovi svih postojećih evropskih zajednica, bilo da su formalno članovi EU ili pretenduju da to postanu. Ovaj veoma važan element evropskog ujedinjenja prolazio je kroz nekoliko faza, pri čemu se za neke moglo reći da imaju izgleda da postignu željene rezultate, ali danas je sve izvesnije da takva kakva jeste, kulturna politika EU nema dovoljno potencijala za ostvarivanje svojih namera.

**Ključne reči:** evropska kulturna politika, Evropska unija, kolektivni identitet, kulturno nasleđe

---

\* Tekst je rezultat rada na projektu "Kulturni identiteti kao nematerijalno kulturno nasleđe" finansiranom od strane Ministarstva kulture, informisanja i informacionog društva Republike Srbije, kao i projekta "Identitetske politike Evropske unije: prilagođavanje i primena u Republici Srbiji" (ev. br. 177017) koji finansira Ministarstvo prosvete i nauke Republike Srbije.

Problemi različitih kolektivnih identiteta u Evropi su u novije vreme postali ponovo aktuelni, naročito nakon raspada Sovjetskog Saveza, ujedinjenja Nemačke, okončanja Hladnog rata i drugih društvenih i političkih promena do kojih je došlo nakon rušenja Berlinskog zida 1989. godine. Ovi problemi se posebno ističu u kontekstu projekta Evropske unije, koji je do tada obuhvatao zemlje Zapadne Evrope i koji je nakon ovih događaja počeo da se širi na bivše socijalističke zemlje Srednje i Istočne Evrope. Tadašnja Evropska zajednica već je imala razrađenu "kulturnu politiku"<sup>1</sup>, za koju se smatralo da će doprineti ubrzanju tempa političke i ekonomske integracije evropskih država, tako što će pomoći pri jačanju svesti naroda država članica o zajedničkom, evropskom kulturnom identitetu. Ipak, uključivanje postsocijalističkih zemalja u ovaj projekat otvorilo je niz problema koji su zahtevali temeljno redefinisavanje ovog projekta. Zbog težnji da održi tempo u neoliberalnoj kapitalističkoj trci, zapadni deo Evrope raskida s onim delom projekta koji se odnosio na socijalne politike, zbog čega dolazi do slabljenja socijalne, a jačanja bezbednosne države<sup>2</sup>. Po-

---

<sup>1</sup> Evropska komisija od 1977. godine razvija "kulturnu politiku" koja potpomaže jačanje svesti naroda o evropskom kulturnom identitetu, i to uz punu podršku Parlamenta. Ova politika je dobila i formalno priznanje od državnih vrhova, tj. Vlade, na Štutgartskom i Milanskom Savetu 1983, odnosno 1985. godine (Shore 1993, 779).

<sup>2</sup> Ovu pojavu Brunkhorst naziva negativnom integracijom. Videti Brunkhorst (2004).



sledice ovakve politike ogledaju se u povećanom siromaštvu, nezaposlenosti i sve vidljivijoj nejednakosti na nivou pojedinaca i regiona, što je naročito uticalo na ponovno jačanje partikularnih grupnih identiteta. Do ove pojave došlo je, takođe, i zbog potrebe postkomunističkih zemalja da rekonstruišu svoje identitetske osnove bez kojih, kako se do sad pokazalo, nije moguće očekivati stabilnu i mirnu reprodukciju političke moći u nacionalnim političkim zajednicama. Pored toga, stare evropske demokratije (kao nosioci projekta EU) primorane su da se suoče s ozbiljnim kontroverzama vezanim za tretiranje sve brojnijih imigranata, u čemu se, zapravo, najjasnije ogledaju stvarni problem etnokulturne heterogenosti<sup>3</sup>, za koje iste zapadne demokratije, pak, u svojim kulturnim politikama tvrde da je nešto što treba podsticati, a ne nešto što je problematično. Ova tema devedesetih godina XX veka pokreće lavinu intelektualnih i političkih komentara i analiza, a u politički i intelektualni žargon ponovo se uvodi magična reč koja je zasigurno obezbeđivala tiraž i glasove u političkim trvenjima – multikulturalizam<sup>4</sup>.

---

<sup>3</sup> U tom pogledu problem onedavno predstavlja i verska heterogenost, posebno sa dolaskom sve brojnijeg muslimanskog stanovništva u Evropu (v. Malešević 2006).

<sup>4</sup> Multikulturalizam je pojam koji je iskovala kanadska vlada, koji je podrazumevao progresivnu političku alternativu asimilacionoj politici i kojim su promovisane vrednosti jednakosti, tolerancije i inkluzivnosti prema "manjinskim kulturnim grupama" (Ang 2005, 34). Ova ideja je nešto kasnije prekopirana u

---

Osnovna motivacija evropskim institucijama za osmišljavanje i sprovođenje kulturnih politika jeste osiguravanje legitimiteta (npr. Shore and Abélès 2004; Shore 1993; McDonald 1999), odnosno javne podrške. Potraga za legitimitetom u velikoj je meri uslovljena neizvesnim odgovorom na pitanje koga i šta bi trebalo smatrati delom Evrope. Takva neizvesnost je, donekle, posledica posleratne globalizacije koja je skrenula pažnju na preispitivanje odnosa prema onome što je pre shvatano kao odvojeni entiteti, i postavila izazov dotadašnjim pretpostavkama o centru i periferiji; takođe, ovakva pitanja predstavljaju odraz eskalacije roba, izbeglica i drugih oblika raseljavanja, koji su značajno uticali na tradicionalne ideje nacionalnog pripadanja i zakomplikovali pretpostavljenu koresponden-

---

posleratne SAD, u kojima je u to vreme (60-ih i 70-ih godina XX veka) vladala moderna radikalna tradicija borbe za ljudska prava, koja je uključivala borbu protiv rasizma, pokret za afirmaciju žena i homoseksualaca, interese osoba sa hendikepom i program reforme na američkim univerzitetima. Svi ovi pokreti su se neformalno udružili i generisali opšte raspoloženje žrtvovanja, moralne ozlojeđenosti i odlučnog neprijateljstva prema zajedničkom neprijatelju – belom muškarcu, a u nekim slučajevima i prema zapadnoj civilizaciji uopšte (Spencer 1994, 559). Ipak, ono na šta posebno treba skrenuti pažnju kada je u pitanju američki multikulturalizam, jeste to da njegovi zagovornici, u stvari, nisu bili opsednuti "patnjom", već *grupnim identitetom* (Rorty 1995, 74, kurziv moj). Istovremeno, grupni identitet je postao politička kategorija, i kako Tejlor ističe, dobio glavnu ulogu u razvoju socijalnih politika (Taylor 1998).

ciju između teritorije i populacije, kulture, etniciteta i nacionalnosti (Bhabha 1998, 595).

Mekdonald navodi dva prelomna trenutka u procesu evropske integracije koji su najviše uticali na to da evropski zvaničnici počnu da razmišljaju o načinima na koje će što svrsishodnije razviti raširenu svest o zajedničkom pripadništvu, za koju se očigledno smatralo da je neophodna za rehabilitaciju političkog legitimiteta Zajednice. To se prvi put dogodilo 1960-ih godina, kada su njeni originalni anti-ratni, humanistički principi, koji su definisali njen legitimitet počeli da gube svoju relevantnost pred novim generacijama, tj. kada je došlo do ideološkog "generacijskog jaza". Stare izvesnosti, kao što je modernizacija, progres, razum i pozitivizam počeli su da se dovode u pitanje; to je bilo vreme kada je "izumljena" i kulturna različitost... vreme kada su alternativni svetovi regionalizma, partikularizma i relativizma počeli da se šire (McDonald 1999, 77). Evropa je sve manje glorifikovana, a sve više nipodaštavana i podvođena pod pežorativnu metaforu "Zapad". Tadašnja EEZ je izlaz iz takve atmosfere pronašla u pokušaju da pridobije mlade ljude koji još uvek nisu bili stvorili animozitet prema tako ocrnjenoj Evropi, kroz različite programe za mlade, najčešće u obliku planova razmene. Naravno, jedan od najaktivnijih programa buđenja evropske svesti, koji je razvijen kasnije, 1980-ih, bio je projekat "People's Europe" (n.m.; v. Shore 1993).

Drugi period izazova za legitimitet zajednice, kako tvrdi Mekdonald, dolazi u vreme razvijanja unutrašnjeg tržišta. Dva događaja su u tom periodu bila presudna – s jedne stra-

---

ne, pomjetnje je proizveo pad Berlinskog zida; ubrzo zatim, pregovori o Ugovoru iz Maastrichta činilo se da predstavljaju pretnju nacionalnim identitetima, što je samo doprinelo već postojećoj bojazni koju je proizvelo stvaranje unutrašnjeg tržišta i preterano "mešanje" Brisela po tom pitanju (McDonald 1999, 78). I dok je tokom 80-ih godina "evropska kultura", njena istorija i nasleđe, uzdizana kao najveća vrednost i vodilja ka zajedništvu evropskih naroda, u narednom periodu njen kohezivni potencijal kao da je bledeo. Iako su mnogi ciljevi programa *People's Europe* ostvareni (i danas su u opticaju evropski pasoš, himna, zastava), iako su neke njegove ambicije sadržane i u tekstu Reformskog Ugovora (Ugovor iz Lisabona), deluje kao da su zvaničnici EU u velikoj meri odustali ili bar posustali od projekta stvaranja homogenog evropskog identiteta. To se može videti i na osnovu izjava nekih od učesnika u stvaranju evropskih kulturnih programa. Gordon<sup>5</sup>, na primer, tvrdi da "profesionalci iz oblasti kulture jadikuju zbog nedostatka koherentne kulturne politike u EU i zbog opšte nemoći u tom polju... Jasno razgraničavanje između kulturne produkcije otelovljene u trgovini, ekonomiji i spoljnoj politici i kulture kao izraza identiteta, istorije i društvenog života često je zbunjujuće zbog neadekvatne definicije ili nedostatka uporedive prakse između država članica. Ipak, iako su formalno prihvaćeni,

---

<sup>5</sup> Kristofer Gordon (Christopher Gordon) je, inače, nezavisni konsultant u kulturnoj politici, sa više od tridesetpet godina iskustva u umetničkom menadžmentu u javnim i dobrovoljnim sektorima EU.

kulturni programi EU imali su samo marginalan uticaj (opšte investiranje u kulturnu infrastrukturu bilo je mnogo veće), jedinstveni odgovor EU prema Deklaraciji o kulturnoj različitosti UNESCO-a,<sup>6</sup> predstavlja moćnu političku osnovu s implikacijama za budućnost, i unutar EU i na globalnom nivou" (Gordon 2007, 11). S druge strane, Vagner<sup>7</sup> smatra da su "evropske kulturne politike zamorne: umetnici ih smatraju dosadnim, čak beznadežnim; nacionalne kulturne birokrate ih smatraju bagatelnim; mediji ih ignorišu" (Wagner 2007). Takođe, zabrinjavajuću činjenicu predstavljaju i ankete koje sprovodi sama Komisija, a koje potvrđuju da u EU vlada veoma slab osećaj pripadanja među Evropljanima i da je projekat evropske integracije od 90-ih počeo da gubi tlo pod nogama – i u političkom i kulturnom i ekonomskom smislu (Shore 2006a, 3-4).

Antropološke kritike usmerene protiv evropskih identitetskih politika mogu se sumirati na sledeći način – prvo,

---

<sup>6</sup> Univerzalna deklaracija o kulturnoj različitosti doneta je 2001. godine, a 20. oktobra 2005. usvojen je nacrt Konvencije o zaštiti i promociji različitog kulturnog izražavanja, koja predstavlja skup normativnih sporazuma koji se tiču promovisanja kulturne različitosti. Glavni ciljevi ove konvencije bili su: priznavanje prava državama da formulišu kulturne politike, usvajanje mera zaštite različitosti kulturnog izražavanja, prepoznavanje distinktivne prirode kulturnih dobara i usluga sve dok oni izražavaju identitet; i prepoznavanje veze između kulture i razvoja i važnosti internacionalne saradnje (Gordon 2007).

<sup>7</sup> Gotfrid Vagner (Gottfried Wagner) je direktor Evropske fondacije za kulturu.

---

problem je što se u njima koriste određeni teorijski i konceptualni modeli koji su u antropologiji već gotovo potpuno zastareli – primenjeni, provereni i odbačeni. Drugo, pomoću tih koncepata ona, pored toga što ne uspeva da ostvari mnoge od svojih zamisli vezanih za identitet, istovremeno vodi jednu veoma diskriminatornu politiku.

Iako je multikulturalizam mnoge u početku ozario kao humana ideja (koja je zapravo bazično utemeljena na liberalnim idealima), sada je više nego očigledno da je podložan političkoj zloupotrebi i instrumentalizaciji kakvi su, na kraju krajeva, i ključni koncepti na kojima počiva. Pored toga što je u velikoj meri zaslužan za prepoznavanje i (pravno i političko) priznavanje različitosti, multikulturalizam, ne samo iz perspektive savremene antropološke teorije, nego i iz perspektive ostalih društvenih nauka i humanističkih disciplina, može da predstavlja izgovor za marginalizaciju, isključivanje i ugnjetavanje (npr. Grillo 2003, Stolcke 1995). On često stvara povoljne okolnosti za nasilne konflikte, pa čak i za genocid i građanski rat (Dijkstra *et al.* 2001, 62), ali isto tako i za rasplamsavanje nacionalističkih, ksenofobičnih i rasističkih identitetskih politika. Jedan primer "kulturnog rasizma" nudi Suzan Rajt, koja na britanskom primeru pokazuje da je "nova desnica [1980-ih i 90-ih godina] iz diskursa studija kulture, anti-rasizma i, u manjoj meri, socijalne antropologije, preuzela nove ideje o 'kulturi' i uključila ih u proces borbe i promene značenja 'kulture', 'nacije', 'rase' i 'razlike'. Ona je mobilisala 'kulturu' u cilju pojačavanja diskriminacije, koristeći je kao eufemizam za ponovo oživljeni ra-

sizam, što je ostavilo duboke posledice po javne politike i živote ljudi" (Wright 1998, 11). Spenser, s druge strane, u kontekstu obrazovne multikulturalne reforme i pojave "afrocentrizma" u SAD, uočava analogiju između multikulturalizma i nacionalizma: "Razvoj od afrocentrizma do multikulturalizma je logičan. Nacija – i u političkom i kulturnom smislu – kreira svoj identitet kroz proces obrazovanja, i na taj način ga ubrizgava u svest svojih građana. Posmatrano na taj način, multikulturalizam, s obzirom na to da ga ovde razmatramo iz perspektive Afroamerikanaca, jeste manjinski nacionalizam. Američki nacionalizam odbacuje multikulturalizam kao konkurentni oblik nacionalizma... Razlika između američkog i afro-američkog nacionalizma je u njihovim odnosima moći, a ne u njihovim filozofijama obrazovanja" (Spencer 1994, 556).<sup>8</sup> U multikulturalnim politikama koje promovišu kulturni fundamentalizam (koji proističe iz kulturnog esencijalizma, Grillo 2003, 165), polazi se, čak, od pretpostavke da su *odnosi* između različitih kultura "po prirodi" neprijateljski i uzajamno destruktivni jer je u ljudskoj prirodi da bude etnocentričan (i ksenofobičan); različite kulture bi, zbog toga, trebalo da se drže podalje jedna od druge, zarad obostrane dobrobiti (Stolcke 1995, 5).

Šor je rasvetlio mnoga mesta kritike kada je kulturna politika evropskih institucija u pitanju, a među njima je i

---

<sup>8</sup> Štolcke je, na primer, pisala o odnosu novog kulturnog fundamentalizma i rasizma, u kontekstu britanske i francuske anti-imigrantske desničarske retorike (Stolcke 1995).

---

problem centralizacije moći evropskih institucija na uštrb državnih ingerencija (Shore 1993, 794). Takva vrsta koncentracije moći upućuje na opasnost od provociranja uznemirenosti i ranjivosti periferija, koji se kasnije manifestuju u lokalnim oblicima šovinizma i ksenofobije (n. d. 795). Međutim, ni jedna vrsta orkestriranja kulturnim identitetima, bilo da se ono sprovodi iz lokalnog, državnog ili nad-državnog centra (iz antropološke perspektive) nije plauzibilna, pa zato problem centralizacije moći od strane evropskih institucija ovde neću detaljnije komentarisati. Uprkos "dobronamernosti" ovog kulturnog poduhvata Komisije, kome je osnovni cilj razvijanje humanog osećanja zajedništva među svim "Evropljanima", on je proizveo i mnoge kontraindikacije, a može se reći da se u mnogim aspektima evropska integracija, zahvaljujući njemu, pretvorila u dezintegraciju<sup>9</sup> (tu pre svega mislim na ponovno oživljavanje nacionalističkih i separatističkih pokreta u Evropi, kako onih manjinskih, na "rubovima" Evrope, tako i među nekim velikim evropskim nacijama).

Većina antropoloških analiza evropske kulturne politike, a posebno onih iz 80-ih, završava se zaključkom da su federalističke vizije razvoja EU u najvećoj meri bazirane na modelu izgradnje države i nacije, zbog toga što pripadnici elite i lideri EU ne znaju kako da izbegnu dominantni politički model nacionalne države (npr. Bellier and Willson 2000; McDonald 1996). Tako i prema Šoru, ključni pro-

---

<sup>9</sup> Postoji čak i predlog da treba da prestanemo da istražujemo EU u okviru integracijske paradigme (v. Rumford and Murray 2003).



blem u ovom smislu predstavlja to što su za konstrukciju "nove Evrope" korišćene one čisto "kulturne" i *benigne* odlike nacionalnog identiteta (što je element onoga što je u Ugovoru iz Mastrihta nazvano "cvetanje kultura"), a da, s druge strane, ona zahteva ukidanje suverene nacionalne države i identifikacije s njom (Shore 1993, 787). Navodeći simbole kojima se u okviru kampanje "People's Europe" nastojalo na buđenju osećanja evropskog identiteta, on uviđa da se tu radi o istim onim simbolima kojima su kreatori devetnaestovekovnih nacionalnih država težili (i uspeali) da konstruišu osećaj nacionalnog pripadništva (osećaj koji kasnije često mutira u onaj koji se podvodi pod pojam nacionalizma). Ovakav zaključak je postao opšte mesto u istraživanjima ranih evropskih "kulturnih politika" u tolikoj meri da se mogao uzimati za polaznu tačku u komentarisanju procesa evropske integracije. Ipak, čini se da taj zaključak više nije relevantan, niti aktuelan, i da resursi prošlosti (koji su eksploatisani u okviru prvih kulturnih inicijativa evropskih institucija) očigledno nisu dovoljni. Jedan od osnovnih razloga za to je sledeći: kreatorima evropskih kulturnih politika je odavno postalo jasno (verovatno već nakon projekta "People's Europe") da kreiranje nadnacionalnog identiteta u klimi "kulturne iscepanosti" u Evropi ima male izgleda za (skoriji) uspeh. Tome dodatno doprinosi činjenica da je sam koncept "Evrope" nejasno određen, što je u velikoj meri posledica nedostatka konsenzusa oko nekakve konačne liste onoga što se može ubrojati u zajedničko, evropsko nasleđe i istoriju (Van Gorp and Renes 2007; Ashworth and Graham 1997), što je jedan od veoma bitnih elemenata za

---

razvijanje osećanja kolektivne pripadnosti i solidarnosti. Ono što je interesantno jeste to da se nemogućnost tačnog definisanja toga šta je to "Evropa" od strane evropskih zvaničnika često koristi kao prednost: kada im se upućuju kritike da su kroz svoje politike stvorili monolitan i fiksiran koncept identiteta, oni se pozivaju na "otvorene evropske ciljeve" i na politiku stalnog širenja. Citat iz preambule Povelje o osnovnim pravima Evropske unije jasno ukazuje na jednu vrlo kompromisnu, ali i kontradiktornu politiku, u kojoj se pokušava da se mobilišu sva do sada poznata i raspoloživa izvorišta kolektivnog identiteta – i ona koja se pozivaju na zajedničko nasleđe i sećanja, i ona koja se pozivaju na zajedničku sudbinu:

"Narodi Evrope su odlučili da dele mirnu budućnost zasnovanu na zajedničkim vrednostima međusobnim povezivanjem u sve tešnju Uniju.

Svesna svoje duhovne i moralne baštine, Unija se zasniva na nedeljivim i univerzalnim vrednostima ljudskog dostojanstva, slobode, jednakosti i solidarnosti; ona počiva na principima demokratije i pravne države. Ona stavlja čoveka u središte svoje svoje aktivnosti utvrđivanjem državljanstva Unije i stvaranjem prostora slobode, bezbednosti i pravde.

Unija doprinosi očuvanju i razvoju ovih zajedničkih vrednosti uz poštovanje razlika u oblasti kulture i tradicije evropskih naroda, kao i nacionalnog identiteta država članica i organizacije njihove vlasti na nacionalnom, regionalnom i lokalnom nivou; ona teži da unapredi uravnoteženi i trajni razvoj i da osigura slobodnu cirkulaciju lica, usluga, robe i kapitala, kao i slobodu nastanjivanja."

Kako se do sada pokazalo, na osnovu različitih nivoa analize, ovakva retorika ni iz daleka nije postigla ciljeve kojima i dalje teži. To se može videti i na primeru Srbije. Srbija ima kontakte sa zvaničnom evropskom kulturnom politikom, ali najviše kroz tzv. evropske kulturne programe, putem kojih se državama na različite načine pruža prilika da predstavljaju svoje kulturno nasleđe i time doprinesu "bogatstvu evropske kulturne raznolikosti". Na primer, državnim institucijama i civilnom sektoru Srbije omogućeno je da konkurišu za sredstva pri Evropskoj komisiji iz programa Kultura 2007-2013. Sredstva se ovde ulažu u projekte iz oblasti scenske umetnosti, muzike, zaštite kulturnog nasleđa, likovne umetnosti, književnosti i prevodilačke delatnosti; ipak, osnovni navedeni cilj tih projekata predstavlja "očuvanje kulturnog identiteta, dijalog među kulturama, saradnja, širenje i razvoj". Ali koliko ovakvi projekti mogu zaista da pojačaju ili stvore svest stanovništva o njihovom nadnacionalnom, evropskom pripadništvu i saosećanju? Čak se ispostavilo da je EU kroz ovakve programe samo potpirila jedan obrnut proces identifikacije od onog priželjkivanog. Naime, nastojanjem ka odabiru reprezentativnih kulturnih sadržaja zajednice, dolazi se do često nenameravanog ponovnog oživljavanja unutrašnjih nacionalnih, etničkih, religijskih, manjinskih, regionalnih identifikacija, s jedne strane, ali i spoljašnjih reakcija koje se ogledaju u daljoj egzotizaciji kultura koje žele da im se predstave u svojoj različitosti i "autentičnosti" s druge strane. U Srbiji je tendencija takvog razvoja – revitalizacije nacionalnog sentimenta i ponosa – vrlo očii-

---

gledna poslednjih godina, naročito sa svetskim uspesima srpskih sportista. To nimalo ne ide u prilog onima koji očekuju da je stanovništvo u Srbiji voljno i željno da se toga odrekne u korist nekog zajedničkog evropskog nasleđa, za koje nikom nije do kraja jasno šta tačno znači. Dakle, kada uzmemo u obzir prvi cilj naveden u programu Kultura – očuvanje kulturnog identiteta, može se reći da se on na ovaj način donekle ostvaruje, ali u smeru koji ne pogoduje razvijanju osnovne, šire ideje. Kada je širenje kulturnog dijaloga u pitanju, može se reći da su kulturne politike Evropske komisije najuspešnije u tom pogledu. Mogućnost mladih umetnika, naučnika i druge talentovane omladine i svih onih željnih druženja i putovanja da se usavršavaju, razmene iskustva, znanja i veštine ili da se jednostavno druže, proširena je gotovo na sva evropska podneblja, i to je najčešće pozitivno okarakterisan ishod evropske integracije uopšte. Ipak, slučaj u Srbiji je takav da je ova mogućnost dostupna tek malom procentu stanovništva, s obzirom na to da uz pomoć raznih fondacija EU putuje uglavnom stanovništvo sa visokim obrazovanjem ili oni koji se ističu u nekoj drugoj oblasti, kao i zaposleni u međunarodnim organizacijama, kompanijama, firmama. Ali iako su simbolički kapaciteti u pogledu kreiranja sve-evropskog saosećanja i identifikacije vrlo "tanki" na domaćem tlu, EU je u poslednjoj deceniji ipak dobila solidan broj pristalica, pri čemu je i zvanična politika Srbije odlučno proevropski orijentisana. Taj pristanak je, pak, bio zasnovan pre svega na obećanjima da pristupanje Uniji donosi bolji životni standard i sređivanje političkih,

pravnih i socijalnih prilika u zemlji. Kako navodi i S. Radović u svojim analizama evropske simbolike, koja za cilj ima izgradnju evropskog identiteta, "kulturne značajke Evrope u savremenom dobu se iscrpljuju u kulturnim porukama o demokratiji i slobodnom tržištu" (Radović 2007, 53). Ali, budući da savremeni trend sve većeg širenja skepticizma prema kapitalističkom tržišnom sistemu i liberalnim demokratskim praksama idejno potiče iz SAD, a na kojima se temelji i politika evropskih centralnih institucija, teško je očekivati da trenutno jedini očigledan ujedinjujući princip – slobodno-tržišni kapitalizam – može još dugo da igra ulogu vezivnog tkiva potencijalnog evropskog "demosa". Nemiri i protesti u Grčkoj, Španiji, ali i Engleskoj samo doprinose osećanju srpskog stanovništva da u Evropskoj uniji nešto ne funkcioniše kako treba i da ne žele da se sa tim identifikuju. U Srbiji je sumnja u evropsku politiku potpirena i nepoverenjem u domaće političare koji tu politiku propagiraju, ali i u same evropske institucije čiji se stavovi često vide kao neblagonakloni prema Srbima, posebno kada se uzme u obzir priznavanje nezavisnosti Kosova. S obzirom na to da evroskepticizam u Srbiji poslednjih godina sve više raste (što pokazuju i neke analize javnog mnjenja), i s obzirom na gubljenje poverenja ljudi u politička obećanja na svim nivoima, ciljevi koje evropske institucije propagiraju u svojim kulturnim politikama, koje treba da vode vezivanju i ujedinjenju, sve više gube temelj i snagu, pa tako i ljudi (barem u Srbiji) izgleda da gube interesovanje za njih. Štaviše, izgleda kao da su i sami kreatori evropskih politika izgubili

---

tačan pojam o tome šta im je cilj. Često se može pročitati u antropološkim radovima da je jedna od osnovnih karakteristika EU njena politička i idejna neodređenost (npr. Abeles 2004). Pored toga što je nedefinisan entitet u političkom smislu, retorika njenih zvaničnika je krajnje neodređena, a to se naročito odnosi na oblast kulturnih politika.

### Literatura:

- Abélès, Marc. 2004. An Anthropological Approach to EU Institutions. *Twenty-First Century Papers: On-line Working Papers from the Center for 21st Century Studies*. University of Wisconsin. Internet tekst: <http://www.21st.uwm.edu>
- Ang, Ien. 2005. *Multiculturalism*. In *New Keywords: A Revised Vocabulary of Culture and Society*, T. Bennett, L. Grossberg, and M. Morris. Oxford: Blackwell.
- Ashworth, G. J. 1997. Heritage, Identity and Europe. *Tijdschrift voor Economische en Sociale Geografie* 88 (4): 381-388.
- Bellier, Irène and Thomas M. Wilson (eds). 2000. *An Anthropology of European Union: Building, Imagining and Experiencing the New Europe*. New York: Berg.
- Bhabha, Jacqueline. 1998. 'Get Back to Where You Once Belonged': Identity, Citizenship, and Exclusion in Europe. *Human Rights Quarterly* 20 (3): 592-627.
- Brunkhorst, Hauke. 2004. *Solidarnost. Od građanskog prijateljstva do globalne pravne zajednice*. Beograd-Zagreb: Beogradski krug i Multimedijalni institut.
- Dijkstra, Steven, Karin Geuijen, and Arie de Ruijter. 2001. Multiculturalism and Social Integration in Europe. *International Political Science Review* 22 (1): 55-84.

- Gordon, Christopher. 2007. Culture and the European Union in a Global Context. *The Journal of Arts Management, Law, and Society* 37 (1): 11-30.
- Grillo, Ralph D. 2000. Cultural essentialism and cultural anxiety. *Anthropological Theory* 3 (2): 157-173.
- Malešević, Miroslava. 2006. Evropa: kriza identiteta. *Glasnik Etnografskog instituta SANU* LIV: 69-86.
- McDonald, Maryon. 1999. European Identity – an Anthropological Approach. In *Reflections on European Identity*, T. Jansen (ed). European Commission.
- McDonald, Maryon. 1996. 'Unity in diversity'. Some tensions in the construction of Europe. *Social Anthropology* 4 (1): 47-60.
- Radović, Srđan. 2007. Evropa kao politički simbol u izgradnji identiteta. *Antropologija* 4: 48-61.
- Rorty, Richard. 1995. The Demonization of Multiculturalism. *The Journal of Blacks in Higher Education* 7: 74-75.
- Rumford, Chris and Philomena Murray. 2003. Globalization and the Limitations of European Integration Studies: Interdisciplinary Considerations. *Journal of Contemporary European Studies* 11 (1): 85-93.
- Shore, Cris. 1993. Inventing the 'People's Europe': Critical Approaches to European Community 'Cultural Policy'. *Man* 28 (4): 779-800.
- Shore, Cris. 2006. 'In Uno Plures' (?) EU Cultural Policy and the Governance of Europe. *Cultural Analysis* 5: 7-26.
- Shore, Cris and Marc Abélès. 2004. Debating the European Union: An interview With Cris Shore and Marc Abélès. *Anthropology Today* 20 (2): 10-14.
- Spencer, Martin E. 1994. Multiculturalism, 'Political Correctness' and the Politics of Identity. *Sociological Forum* 9 (4): 547-567.
-

- Stolcke, Verena. 1995. Talking Culture: New Boundaries, New Rhetorics of Exclusion in Europe. *Current Anthropology* 36 (1): 1-24.
- Taylor, David. 1998. Social identity and Social Policy: Engagements with Postmodern Theory. *Journal of Social Policies* 27 (3): 329-350.
- Van Gorp, Bouke and Hans Renes. 2007. A European Cultural Identity? Heritage and Shared Histories in the European Union. *Tijdschrift voor Economische en Sociale Geografie* 98 (83): 407-415.
- Wagner, Gottfried. 2007 *European cultural policy – which means what, exactly?* Internet tekst: <http://www.labforculture.org/de/content/download/17098/180666/file/Cultural%20policies%20for>
- Wright, Susan. 1998. The Politicization of 'Culture'. *Anthropology Today* 14 (1): 7-15.



**Mladen Stajić**  
Institut za etnologiju i  
antropologiju  
Filozofski fakultet  
Univerzitet u Beogradu  
Mladen899@yahoo.com

**Danijel Sinani**  
Odeljenje za etnologiju i  
antropologiju  
Filozofski fakultet  
Univerzitet u Beogradu  
dsinani@f.bg.ac.rs

## **Alternativna religioznost i kulturni identiteti\***

**Apstrakt:** U tekstu su predstavljeni prvi rezultati u radu na projektu "Urbani kulturni identiteti i religioznost u savremenom kontekstu i okruženju". S obzirom na to da je istraživanje u početnoj fazi, sve izloženo predstavlja samo početne premise i prve hipoteze koje će, nadamo se, obezbediti bogatu iskustvenu građu za dalju interpretaciju. Izneti su podaci kojima raspolažu državne institucije a koje se tiču statusa i "vidljivosti" religijskih organizacija u Srbiji. Zavodi za statistiku, Ministarstvo vera i Agencija za privredni registar, svaka na svoj način, značajne za dobijanje relevantnih podataka o verskim organizacijama priznatim i registrovanim na teritoriji države, primenjuju potpuno različite kriteriju-

---

\* Tekst je rezultat rada na projektu "Urbani kulturni identiteti i religioznost u savremenom kontekstu i okruženju" koji finansira Ministarstvo kulture, informisanja i informacionog društva Republike Srbije, kao i projekata br. 177018 i br. 177035 koje finansira Ministarstvo prosvete i nauke Republike Srbije.

me i klasifikacije za određenje različitih oblika religijskog organizovanja. Kao jedna od posledica neadekvatnog Zakona o crkvama i verskim zajednicama, veliki broj alternativnih religija je registrovan, uglavnom, kao udruženja građana, pa je njihovo učešće u religijskom životu u Srbiji u najvećoj meri nepoznanica.

**Ključne reči:** alternativna religioznost, urbani kulturni identiteti, savremeni kontekst i okruženje, Zakon o crkvama i verskim zajednicama, verske organizacije

U ovom radu ćemo probati da predstavimo samo prve rezultate istraživanja koje Odeljenje za etnologiju i antropologiju i Centar za istraživanje alternativnih religija Filozofskog fakulteta u Beogradu sprovode u okviru projekta *Urbani kulturni identiteti i religioznost u savremenom kontekstu i okruženju*, koji finansira Ministarstvo kulture, informisanja i informacionog društva. Projekat je započet u februaru ove godine, a prvi zvanični rezultati se očekuju do kraja 2012. godine. Značaj realizovanja ovog projekta je višestruk, a na ovom mestu je dovoljno pomenuti samo da su urbani kulturni identiteti često bili zapostavljena kategorija kada se govori o domaćim antropološkim istraživanjima. Postavljanje savremenih oblika religioznosti u fokus sagledavanja urbanih kulturnih identiteta čini se još bitnijim za dalja antropološka istraživanja, naročito imajući u vidu svu kompleksnost i aktuelnost fenomena novih i alternativnih religija, te njihov položaj i nivo proučenosti u Srbiji danas. Naredni redovi predstavljaju samo osnovne koncepte i smernice istraživanja, čiji će rezultati biti publikovani po završetku projekta.

Pompezno najavljivana sekularizacija tokom sedamdesetih godina 20. veka, od strane društvenih naučnika koji su predviđali širenje ateizma i veliki krah religije, očigledno nije nastupila i čini se da se dešava upravo obrnut proces. Nove religioznosti, koje pretenduju na revolucionarne inovacije ili revizije učenja i praksi već postojećih i etabliranih religija, svakim danom rastu u broju, pa istraživačima ovog fenomena postaje sve teže da klasifikuju, opišu i razumeju različite forme i oblike koje nalazimo u ponudi na savremenom "religijskom tržištu". Religije predstavljaju "živo tkivo" svakog društva i s obzirom na to da često predstavljaju značajan parametar kulturnih identiteta, njihovo proučavanje je uvek aktuelno, a imajući u vidu stepen današnje diferencijacije religioznosti, može se slobodno reći da predstavlja i pravi izazov. Istraživanje alternativnih religioznosti u Evropi i SAD predstavlja već više-decenijsku naučnu praksu. Međutim, i u zemljama sa razvijenom naučnom zajednicom posvećenoj razmatranoj problematici, u kojima religijski pluralizam predstavlja standard i u kojima je stepen proučenosti različitih fenomena vezanih za nove i alternativne religije izuzetno visok, "prebrojavanje" i pozicioniranje novih i alternativnih religija predstavlja, kako je već pomenuto, zadatak koji se konstantno opire rešenju. Naime, u svetu gotovo svakodnevno nastaje određen broj novih organizacija religijskog karaktera ali, isto tako, jedan broj njih prestane da postoji ili promeni način delovanja. Kada se radi o članstvu novih i alternativnih religija, situacija se dodatno komplikuje. Veliki broj alternativnih religija ne poseduje

---

isključivo članstvo, pa se njihovi sledbenici u isto vreme, ili čak pre svega, osećaju kao pripadnici drugih verskih organizacija. Brojne alternativne religije predstavljaju samo etapu u potrazi za religijskom spoznajom za svoje poklonike, dok druge nude programe i kurseve kroz koje njihovi "klijenti" prolaze i potom ne moraju da ostanu trajnije povezani, a treće insistiraju na tajnosti i komplikovanim nivoima napredovanja i uključenosti. Kada se kao jedan od parametara uzme i stepen involviranosti članstva u religijski život zajednice, sasvim je jasno da je pravi broj i strukturu pripadnika velikog broja novih i alternativnih religija veoma teško, ako je ikako moguće, utvrditi.

Kada se stanja nekih od prethodno navedenih problema u Srbiji uzmu u razmatranje, prvi rezultati su najblaže rečeno – poražavajući. Mi danas ne znamo koje sve religijske organizacije i na koji način funkcionišu u Srbiji, a država nema niti kapacitete niti volju da navedeno stanje promeni. U javnosti je, na žalost, i dalje dominantan diskurs o alternativnim religioznostima koji je plasiran od strane antikult autora i organizacija, potpomognut neprofesionalnošću i nestručnošću medija, koji su u konstantnoj potrazi za skandalima. S druge strane, spisak tema kojima se "objektivni" istraživači bave kada su u pitanju alternativne religije uglavnom je kratak, rezultati često diskutabilni, a najveći problem predstavlja činjenica da su sami predstavnici alternativnih religija retko uključeni u obimnija istraživanja.

Imajući u vidu trenutno stanje proučenosti savremenih oblika religioznosti u Srbiji, zadatak koji smo postavili u okviru projekta *Urbani kulturni identiteti i religioznost u*

*savremenom kontekstu i okruženju* pod pokroviteljstvom Ministarstva kulture, upravo je mapiranje alternativnih oblika religioznosti u Srbiji i utvrđivanje stepena razlike između zvaničnih podataka kojima raspolažu državne institucije i činjeničnog stanja na terenu. Da bismo postigli planirane ciljeve, probaćemo da objedinimo sve dostupne podatke iz više različitih izvora i da ih sagledamo sa više različitih aspekata. U naše istraživanje biće uključeni svi relevantni "zvanični" podaci kojima raspolažu državne institucije, zatim ćemo rekapitulirati dosadašnja saznanja autora koji su sa manje ili više naučnog i objektivnog stanovišta pristupali posmatranom problemu, analiziraćemo antikult diskurs i razgovaraćemo sa što većim brojem nosilaca alternativnih religioznosti u Srbiji kako bismo dobili zaokruženu sliku fenomena.

Što se teorijskih koncepata tiče, razumevanje alternativnosti biće upotrebljeno tako da pored poštovanja kvantitativnog aspekta koji se odnosi na brojnost, tradiciju i moć posmatranih organizacija i institucija, sagledamo i kvalitativni aspekt, odnosno idejni sitem, učenje i religijsku praksu što će nam omogućiti da alternativne religije posmatramo kao međusobno ravnopravne i konkurentne (v. Sinani 2009). Shvaćanje samog pojma religioznosti će biti vrlo široko koncipirano i podrazumevaće svaki oblik religioznog ili filozofskog pogleda na svet (kao i prateće religijske prakse), koji pojedincu pomažu da konceptualizuje svet koji ga okružuje, nude mu odgovore na krucijalna životna i kosmološka pitanja, obezbeđuju određene oblike rituala životnog ciklusa i specifičan moralni ili etički kodeks (v. Barker 2004).

---

Što se samog istraživanja tiče, prilikom pokušaja dobijanja informacija kontaktirani su Ministarstvo vera, Republički zavod za statistiku, Gradski zavod za statistiku, Agencija za privredne registre i sami predstavnici alternativnih religija.

Status religija pravno je definisan Ustavima iz 1946., 1963., 1974., 1990., 1992., i 2006 godine. Prema važećem Ustavu, sloboda veroispovesti definisana je u članu 43 koji glasi: "Jamči se sloboda misli, savesti, uverenja i veroispovesti, pravo da se ostane pri svom uverenju ili veroispovesti ili da se oni promene prema sopstvenom izboru. Niko nije dužan da se izjašnjava o svojim verskim i drugim uverenjima. Svako je slobodan da ispoljava svoju veru ili ubeđenje veroispovedanja, obavljanjem verskih obreda, pohađanjem verske službe ili nastave, pojedinačno ili u zajednici s drugima, kao i da privatno ili javno iznese svoja verska uverenja. Sloboda ispoljavanja vere ili uverenja može se ograničiti zakonom samo ako je to neophodno u demokratskom društvu, radi zaštite života i zdravlja ljudi, morala demokratskog društva, sloboda i prava građana zajemčenih Ustavom, javne bezbednosti i javnog reda, ili radi sprečavanja izazivanja ili podsticanja verske, nacionalne ili rasne mržnje. Roditelji i zakonski starijaci imaju pravo da svojoj deci obezbede versko i moralno obrazovanje u skladu sa svojim uverenjima."<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Ustav Republike Srbije, dostupno na: [http://www.sllistbeograd.rs/documents/ustav\\_republike\\_srbije\\_lat.pdf](http://www.sllistbeograd.rs/documents/ustav_republike_srbije_lat.pdf)

Zakon o crkvama i verskim zajednicama, kao i Pravilnik o sadržini i načinu vođenja Registra crkava i verskih zajednica donet je takođe 2006. godine. Na osnovu člana 83, tačka 3 Ustava Republike Srbije, donet je Ukaz o proglašenju Zakona o crkvama i verskim zajednicama, koji je potpisao predsednik Republike Boris Tadić, 27. aprila 2006. godine. Prema Službenom glasniku RS, br. 64/2006, na osnovu člana 21, stav 4 Zakona o crkvama i verskim zajednicama (Službeni glasnik RS, br. 36/06), ministar vera Milan Radulović doneo je Pravilnik o sadržini i načinu vođenja Registra crkava i verskih zajednica (Kuburić 2010).

Prema tekstu zakona, subjekti verske slobode su tradicionalne crkve i verske zajednice, konfesionalne zajednice i druge verske organizacije. Prema članu 10. Zakona, tradicionalne crkve i verske zajednice se bliže određuju kao "one koje imaju viševjekovni istorijski kontinuitet i čiji je pravni subjektivitet stečen na osnovu posebnih zakona". Konfesionalne zajednice se definišu kao sve crkve i verske organizacije čiji je pravni status bio regulisan prijavom u skladu sa Zakonom o pravnom položaju verskih zajednica ("Službeni list FNRJ", broj 22/1953) i Zakonom o pravnom položaju verskih zajednica ("Službeni glasnik SRS", broj 44/1977). Magloviti termin "druge verske organizacije" u daljem tekstu zakona nije detaljnije obrazložen.

Prema tekstu zakona iz 2006. godine, za upis crkava i verskih zajednica u Registar, Ministarstvu se podnosi i zahtev koji sadrži odluku o osnivanju verske organizacije s

---

imenima, prezimenima, brojevima identifikacionih dokumenata i potpisima osnivača od najmanje 0,001% punoletnih državljana Republike Srbije, koji imaju prebivalište u Republici Srbiji, prema poslednjem zvaničnom popisu stanovništva, ili stranih državljana sa stalnim boravkom na teritoriji Republike Srbije. Prema podacima popisa iz 2002. godine, koji su još uvek jedini dostupni, procenjeno je da 0,001% stanovništva čini broj od 100 državljana Republike Srbije, čiji su potpisi neophodni da bi se verska organizacija upisala u Registar. Pored potpisnika, neophodno je dostaviti i statut, obrazloženje učenja i religijske prakse, kao i adresu objekta koji će biti sedište organizacije.

Zakon o crkvama i verskim zajednicama je već bio predmet manje ili više oštrih kritika i upućeno je na brojne nedostatke u njegovom tekstu, kao i na posledice koje ovakvi nedostaci mogu da proizvedu, tako da se u daljem tekstu nećemo opširnije baviti ovim pitanjima. Jedan od pomenuatih nedostataka je, na primer, i činjenica da je potpuno nejasno koji kriterijum je korišćen prilikom klasifikacije verskih organizacija na koje se Zakon odnosi, a, pritom, očigledno je i da je njegova upotreba sasvim nekonzistentna (Sinani 2010). Ovaj podatak možda na prvi pogled ne deluje kao propust koji bi u "realnom" životu mogao da donese značajne probleme samim verskim organizacijama, ali, kako će se iz daljeg teksta videti, haotično stanje koje postoji na planu prepoznavanja različitih oblika religioznosti u našem društvu velikim delom je posledica ovakvog propusta.

Ministarstvo vera raspolaže ograničenim podacima samo o grupama koje su priznate na osnovu Zakona o cr-



kvama i verskim zajednicama ("Službeni glasnik RS", br 36/06) i Pravilnika o sadržini i načinu vođenja Registra crkava i verskih zajednica ("Službeni glasnik RS", br 64/06), kao i Rešenja o upisu u Registar crkava i verskih zajednica, što je ukupan broj od 25 religijskih organizacija. Priznat je pravni subjektivitet osam crkava i verskih zajednica na osnovu Zakona i Pravilnika (Srpskoj pravoslavnoj crkvi, Rimokatoličkoj crkvi, Slovačkoj evangeličkoj crkvi a.v., Reformatorskoj hrišćanskoj crkvi, Evangeličkoj hrišćanskoj crkvi a.v., Jevrejskoj zajednici, Islamskoj zajednici, Eparhiji Rumunske pravoslavne crkve Dakija Feliks sa sedištem u Deti (Rumunija) i administrativnim sedištem u Vršcu), i 17 na osnovu Rešenja o upisu u Registar crkava i verskih zajednica (Hrišćanska adventistička crkva, Evangelička metodistička crkva, Crkva Isusa Hrista svetaca poslednjih dana, Evanđeoska crkva u Srbiji, Crkva Hristove ljubavi, Hristova duhovna crkva, Savez Hrišćanskih Baptističkih crkava u Srbiji, Hrišćanska Nazarenska verska zajednica, Crkva Božja u Srbiji, Protestantska hrišćanska zajednica u Srbiji, Hristova crkva braće u Republici Srbiji, Slobodna crkva Beograd, Jehovini svedoci – hrišćanska verska zajednica, Zavetna crkva Sion, Unija reformnog pokreta adventista sedmog dana, Protestantska evanđeoska crkva "Duhovni centar", Hristova Jevanđeoska crkva). Ministarstvo vera nema podatke o brojnosti sledbenika navedenih crkava i verskih zajednica (osim dostavljenih spiskova potpisnika) i ne raspolaže podacima o alternativnim religijama koje nisu zvanično prepoznate od strane zakona. U perspektivi biće značajno

---

pretražiti arhivu Ministarstva vera kako bi se videlo, kroz podnetu dokumentaciju za upis u Registar, na koji način ove crkve i verske zajednice sebe predstavljaju i čine društveno prihvatljivim, odnosno obrazloženja i argumentaciju Ministarstva u slučaju odbijanja.

Republički i Gradski zavod za statistiku raspolažu minimalnim podacima koji se odnose na alternativne religije i one se isključivo baziraju na rezultatima popisa objavljenim 1993. odnosno 2003. godine, dok će preliminarni rezultati sa ovogodišnjeg popisa biti na raspolaganju početkom sledeće godine. Prema zvanično dobijenim informacijama, pojedinačna istraživanja brojnosti alternativnih religija i njihovih sledbenika nisu vršena. Rezultati popisa, s druge strane, kazuju nam jako malo o strukturi religioznih, kako zbog nedovoljno precizno definisanih kategorija, tako i zbog velikog broja ljudi koji su svrstani u kategorije koje nam jako malo govore.

Po kriterijumu veroispovesti, stanovništvo se razvrstava u 11 kategorija i to: islamska, judaistička, katolička, pravoslavna, protestantska, proorjentalnih kultova, pripada veroispovesti koja nije navedena, vernik je ali ne pripada nijednoj veroispovesti, neizjašnjen, nije vernik i nepoznato.

Prema popisu iz 2002. godine, od ukupno 7.498.001 popisanih, najveći broj stanovnika pripada pravoslavnoj veroispovesti (6.371.584), potom katoličkoj (410.976) i islamskoj (239.658), a na četvrtom mestu su oni koji se nisu izjasnili prema čl. 43 Ustava SRJ i njih je 197.031. Nepoznato je za još 137.291 kojoj veri pripadaju (deo

ovih slučajeva nastao je kada su članovi porodice davali podatke umesto popisanog). Protestanata je 80.837. "Nije vernik" kazalo je 40.068 građana. Da pripada veroispovesti koja nije navedena reklo je 18.768. Judaistička veroispovest ima 785 sledbenika, proorijentalni kultovi 530, a ljudi koju su se izjasnili kao vernici, ali da ne pripadaju nijednoj veroispovesti, bilo je 473.

Sabirajući samo one koji su svrstani u kategoriju "neizjašnjenih", u kategoriju "nepoznato", i kategoriju "pripada veroispovesti koja nije navedena", dolazimo do brojke od 353.090 ljudi o čijem religijskom opredeljenju gotovo da nemamo nikakve podatke. Kategorije ostavljaju puno prostora za debatu o njihovoj adekvatnosti. Pod terminom proorijentalnih kultova uključene su religijske grupe različitih tradicija kakve su – hinduistička, budistička, kineska, japanska, a i pojedine grupe čija se proorijentalna odrednica može lako dovesti u pitanje, kao što su, npr. Hram naroda i Sajentologija. Ukoliko ovako olako i raznoliko shvatamo neadekvatan pojam Orijenta, lako možemo svrstati i hrišćanstvo, islam i judaizam u istu grupu. Primetno je da za razliku od Ministarstva vera, Republički zavod za statistiku ne pravi razliku između tradicionalnih crkava i verskih zajednica, konfesionalnih zajednica i drugih verskih organizacija, pa se tako u grupi protestantskih nalaze i zvanično priznate crkve i zajednice (npr. Slovačko-evangelička crkva augzburške veroispovesti) i one koje to nisu (npr. Naduvari).

Popis nam nudi i razvrstavanje pod nazivom "najdetaljnija klasifikacija", pri čemu je religijsko pripadanje prema samoidentifikaciji razvrstano u 68 kategorija:

---

ISLAMSKA (Pripadnik islamske zajednice, Pripadnik zajednice islamskih derviških redova Alije u SRJ (zidra)), JUDAISTIČKA (Mojsijeva, Jevrejska), KATOLIČKA (Rimokatolička crkva, Katolička crkva istočnog obreda (grkokatolička-unijatska), Starokatolička crkva, Hrvatska katolička crkva – starokatolik, Slobodna katolička crkva), PRAVOSLAVNA (Srpska pravoslavna crkva, Makedonska pravoslavna crkva, Rumunska pravoslavna crkva, Ruska pravoslavna crkva), PROTESTANTSKA (Slovačko-evangelička crkva augzburške veroispovesti, Evangelička crkva, Evangelička hrišćanska crkva augzburške veroispovesti, Hrišćanska reformatska crkva – kalvini, Hrišćanska adventistička crkva, Hrišćanska zajednica "Zlatna stopa", Hrišćanska baptistička crkva, Hristova pentekostna crkva, Evangeličko-metodistička crkva, Hrišćanska nazarenska zajednica – nazareni, Verska zajednica Jehovini svedoci, Hristova crkva braće, Unija reformskog pokreta adventista sedmog dana, Reformski pokret adventista sedmog dana, Crkva evandeoskih hrišćana, Hristova duhovna crkva "Nogoprani", Hristova duhovna crkva "Malokršteni", Hristova duhovna crkva Jevandelijske braće, Hristova duhovna crkva, Hristova crkva, Crkva Isus Hrist – Božija crkva svetih, Crkva Božija sedmog dana, Crkva Božija, Slobodna crkva Božija, Crkva Isusa Hrista svetaca poslednjih dana – mormoni, Hristova crkva betanija, Nezavisna baptistička crkva, Pripadnik verske zajednice Mali hrišćani, Verska zajednica trinaest Jehovinih sinova (Hristove crkve živoga boga), Nova apostolska crkva, Gospodnja crkva (Novi Jerusalim), Verska zajednica Filadelfija, Nova

---

duhovna crkva, Naduvari (naduhari), Crkva Božija gospe Vajt, Crkva spiritista, Verska zajednica vojske Isusa Hrista, Apostolska crkva Isusa Hrista, Crkva Božija – reč Božija, Verska zajednica novi salimski duh, Verska zajednica Hristovi učenici, Ostale protestantske), SLEDBENICI PROORIJENTALNIH KULTOVA (Hare Krišna, Guru Maharaj jia, Ananda Marga, Eshanakar Bhagwan Shree Raineesha, "Hram naroda", Sajentologija, Hindu vaišnavska zajednica, Pripadnik verske zajednice ezoterijski univerzitet, Ostali proorijentalni kultovi), PRIPADNIK VEROISPOVESTI KOJA NIJE NAVEDENA, VERNIK JE ALI NE PRIPADA NIJEDNOJ VEROISPOVESTI, NIJE SE IZJASNIO PREMA ČL. 43 USTAVA SRJ, NIJE VERNIK i NEPOZNATO.

Pored Ministarstva vera i Republičkog i Gradskog zavoda za statistiku, podatke o alternativnim oblicima religioznosti možemo pronaći i u Agenciji za privredne registre (APR).

U stvari, stiče se utisak da se najinteresantniji i najbogatiji materijal krije u pomenutom registru. Naime, zbog jednostavnije i pristupačnije procedure, mnoge religijske organizacije odlučuju da se registruju kao udruženja građana ili nevladine organizacije (NVO). Pored izvesne novčane naknade, Agenciji je potrebno dostaviti statut udruženja, izveštaj s osnivačke sednice i potpis najmanje tri ko-osnivača. U APR-u je trenutno registrovano 16.208 udruženja. Problem sa definisanjem udela koji u ovoj brojci zauzimaju religijski pokreti je veliki, jer ne postoji kriterijum po kojem bi se organizacije razvrstavale po

---

oblasti delatnosti. U sledećem delu istraživanja planira se detaljan pregled celokupnog spiska udruženja i njihovih statuta, a samo preliminarna analiza pokazala je preko 200 organizacija čija se delatnost može podvesti pod religijsku, među kojima su najbrojnija neoprotestantska udruženja, a ima puno onih koji nisu prepoznati od Ministarstva vera i Republičkog zavoda za statistiku (ili su svrstani u kategoriju kakva je npr. "ostale protestantske" ili "ostali orijentalni kultovi"), kao što su Protestantsko-Evandeosko Udruženje, Udruženje hrišćana sedmog dana, Hrišćansko udruženje Beograd, Neotemplarski redovi, Masoni (preko 20 loža), Lektorijum Rozenkrucijanum, Pro Konkordacia Populorum, Trancendentalna meditacija (Maharišijeve Ajurvede), Soka Gakai, Teravada budizam, Sai baba, Šri Činmoj, Brama Kumaris, Falun Dafa, Reiki, Feng Šui, Sukjo Mahikari, Nova misao (Scienca Divina), itd. Određeni broj udruženja čija delatnost ima religijsku komponentu nije moguće odmah identifikovati bez konsultovanja statuta ili bližeg određenja delatnosti, poput pojedinih škola stranih jezika, joge, velnes centara, centara za trening uma, odvikavanja od narkomanije, itd.

Kao jedan od primera alternativnih religijskih zajednica koje se nalaze na zvaničnim spiskovima "vidljivih" zajednica, sankcionisanih od strane države, ali malo poznatih u javnosti, mogla bi se navesti Protestantska evandeoska crkva "Duhovni centar", zajednica "Svetlo", Zajednica Roma i Kineska zajednica, o kojoj su pribavljeni, takođe, preliminarni podaci. Reč je o pentekostalnoj crkvi koja je u Registar upisana 2010. godine, sa sedištem u Leskovcu

u ulici Maksima Gorkog 21, a u zahtevu za registraciju predali su znatno više od 100 potpisa.

Razvoj ove alternativne religije u svetu vezan je za SAD i početak XX veka. Gotovo paralelno sa popularizacijom u svetu, prvi sledbenici se javljaju i na teritoriji današnje Srbije, pre svega u Vojvodini, mahom iz redova baptista i evangelista. Godine 1963. formira se prva zajednica na teritoriji Leskovca, a crkva dobija na popularnosti po imenovanju Miodraga Stankovića za pastora 1976. i naročito sa počecima evangelizacije Roma 1979. godine (Kuburić 2010, 220). Za crkvu je izuzetno značajna 1986. godina kada se formira zasebna zajednica Roma u okviru crkve i otkupljuje zgrada u centru grada u kojoj je crkva i danas smeštena. Zbog odomaćene stigmatizacije, crkva u nazivu odbacuje reč pentekost i predstavlja se kao protestantska evanđeoska crkva. Veliki broj Roma (prema procenama sveštenstva preko 2000) danas su sledbenici jedne od dve pentekostalne crkve u gradu. Do raskola je došlo na personalnom planu između pastora, a ne u dogmatском smislu i planirana izgradnja velike crkve za preko 2000 vernika verovatno ima određenog udela u sukobu. Kamen temeljac za novu crkvu postavljen je ove godine i ona je zamišljena kao multifunkcionalni objekat koji bi preko dana funkcionisao kao sportska hala za mlade, a preko večeri postajao mesto u kome se održava verska služba. Pored toga, planirana je i izgradnja obdaništa i predškolske ustanove za Rome, škola stranih jezika, a u dogledno vreme i ambulanta sa lekarima romske nacionalnosti. Izgradnju nove crkve, pored finansija iz inostran-

---

stva, novčano je pomogao i grad Leskovac sa 2.000.000 dinara, koliko je dobila i SPC za obnovu jedne od svojih crkvi. Druga grupacija se okuplja u takozvanoj "crkvi pod šatorom", koji je dopremljen 2001. godine kao donacija Roma pentekostalaca iz Francuske, i danas okuplja isključivo sledbenike romske nacionalnosti, dok PJZ "Duhovni centar" pored Zajednice Roma, ima i srpsku zajednicu "Svetlo" – a od 2007. i kinesku zajednicu sačinjenu od Kineza na privremenom radu u Leskovcu, sa službama koje drži pastor iz Beograda. Sve službe se drže na jezicima naroda koji je tada okupljen, a ubedljivo najveću posetu imaju službe namenjene Romima. Pastori su školovani na zapadu (Engleska i Nemačka) i imaju završene specijalne kurseve namenjene evangelistima. Crkva je postala važan deo identiteta Roma i u periodu istraživanja, koje je sprovedeno neposredno pred popis, redovno se insistiralo na javnom izjašnjavanju članova kao pripadnika romske nacionalnosti i protestantske veroispovesti.

Pastori naglašavaju da je crkva zvanično priznata od strane Ministarstva vera i ističu njeno insistiranje na međukulturnom i međureligijskom dijalogu, naročito sa drugim protestantskim grupacijama poput baptista, ali i saradnjom sa predstavnicima brojčano dominantnijih religija, poput SPC-a, koje se po njihovim rečima najbolje vidi na primeru zajedničkog prevođenja Biblije na romski jezik. Pored toga, konstantno se ističe uloga crkve u promeni onog što se kolokvijalno uzima kao tradicionalni romski identitet (u esencijalističkom smislu) i istrajavanje u nameri da se spreči rana ženidba i udaja, nastavi školova-



nje, smanji kriminal i nezaposlenost i omogući kanal vertikalne društvene pokretljivosti. Važan aspekt samopredstavljivanja jeste i naglasak na materijalnom pomaganju svojih sledbenika u skladu sa mogućnostima (najčešće u prehrambenim proizvodima) i odbijanju novčane naknade za usluge venčanja, krštavanja, sahrane itd.

Mišljenje o crkvi i njenim sledbenicima varira u široj društvenoj zajednici i javnost je i dalje većinski skeptična, iako puno ljudi ističe pozitivne aspekte delovanja crkve poput drastičnog smanjenja stepena narkomanije, a predstavnici vlasti napominju i ostvarivanje značajno boljih rezultata u školama. Sveštenstvo SPC-a, uzdržano u zvaničnim nastupima, privatno vrlo oštro govori o delovanju pentekostalne crkve, naziva je sektom i odbacuje njenu vezu sa hrišćanskim učenjem i mogućnost saradnje, objašnjavajući veliki uspeh evangelizacije konstantnim darivanjem poklona socijalno najugroženijim slojevima stanovništva.

Proces evangelizacije Roma je globalni fenomen i interesantno je posmatrati njegove varijacije u lokalnom kulturnom kontekstu, a čak i ovaj sažeti primer može da posluži kao ilustracija koliko toga novog zvaničnim institucijama može da otkrije antropološki pristup proučavanju alternativnih religija u Srbiji – kako o crkvama i verskim zajednicama koje su već priznate od strane Ministarstva vera, još više o alternativnim religijama koje za sada ostaju društveno i pravno "nevidljive".

---

**Literatura:**

- Barker, A. 2004. *Novi religiozni pokreti*. Niš.
- Kuburić, Z. 2010. *Verske zajednice u Srbiji i verska distanca*. Novi Sad.
- Sinani, Danijel. 2009. Možda si ti ona prava? Nove religije i alternativni koncepti. *Etnoantropološki problemi* n.s. 4 (1): 163-182.
- Sinani, Danijel. 2010. Dawn by Law. Alternative Religious Concepts and Serbian Law on Churches and Religious Communities. *Antropologija* 10 (3): 121-132.

**Ljubica Milosavljević**

Institut za etnologiju i  
antropologiju  
Filozofski fakultet  
Univerzitet u Beogradu  
ljmilosa@f.bg.ac.rs

**Miloš Milenković**

Odeljenje za etnologiju i  
antropologiju  
Filozofski fakultet  
Univerzitet u Beogradu  
milmil@f.bg.ac.rs

## **"Pridodato u prevodu": nematerijalno kulturno nasleđe u prevodenju i primeni evropskih politikâ doživotnog obrazovanja u Republici Srbiji\***

**Apstrakt:** Polazeći od noseće pretpostavke istraživačkog programa antropologije javnih i praktičnih politika, prema kojoj zakoni, strategije, vizije i planovi nisu "čisti" pravno-politički akti proceduralnog karaktera, već da "kriju" neke specifične, izabrane ili neintencionalne, antropologiji tradicionalno zanimljive institucionalne izbore iz obilja nematerijalnog kulturnog nasleđa (poput preskripcije identiteta ili standarda normalnosti), iznosimo preliminarne rezultate istraživanja primene evropskih politika doživot-

---

\* Istraživanje je sufinansirano kroz projekte "Identitetske politike Evropske unije: prilagođavanje i primena u Republici Srbiji" (ev. br. 177017); "Antropološko proučavanje Srbije – od kulturnog nasleđa do modernog društva" (ev. br. 177035) Ministarstva prosvete i nauke Republike Srbije i "Kulturni identiteti kao nematerijalno kulturno nasleđe" Ministarstva kulture, informisanja i informacionog društva Republike Srbije.

nog obrazovanja u Republici Srbiji. Preliminarna analiza "prevođenja" odnosno specifične globalne kontekstualizacije, recepcije i instrumentalizacije pomenutih politikâ pokazuje da je na snazi praksa prenošenja, pravne i proceduralne transplantacije bez prilagođavanja kontekstu u kojem politikâ treba da bude primenjena. U slučaju neprilagođene politike doživotnog obrazovanja, izostanak prilagođavanja neophodnog da lokalna verzija a) odgovara međunarodno usaglašenim ciljevima i da istovremeno b) zaživi u praksi, objašnjava se na primerima diskrepancije lokalnih pojmova radnog vremena, neformalnog obrazovanja, "odgovarajućeg" životnog doba za obrazovanje s jedne, i pojmova originalno ugrađenih u tu politiku, s druge strane.

**Ključne reči:** antropologija države, antropologija javnih i praktičnih politika, kulturno prilagođavanje, nematerijalno kulturno nasleđe, Evropska Unija, Republika Srbija, politika doživotnog obrazovanja

## Uvod

*Doživotno obrazovanje*<sup>1</sup>, onako kako se često i ne baš najsrećnije na naš jezik prevodi engleska kovanica *Life-long Learning* (u daljem radu LLL), tema je ovog rada.

---

<sup>1</sup> *Celoživotno obrazovanje* primer je uspelijeg prevođenja ovog pojma na srpski jezik. Međutim, u strateškom dokumentu Nacionalna strategija Srbije za pristupanje Srbije i Crne Gore Evropskoj uniji, nalazimo prevod *doživotno učenje*, zbog čega će u daljem radu biti korišćen ovaj prevod termina. Uz to, verujemo da bi o sklonosti donosilaca političkih odluka da tragaju u

Analizu usmeravamo ka proučavanju različitih poimanja u različitim radnim sredinama – prevashodno između sredine koja danas tvori EU<sup>2</sup> i domaće radne sredine. U nastojanju da identifikujemo, definišemo i za dalje istraživanja pripremimo listu kontradikcija ugrađenih u konceptualnu neusklađenost nastalu pri "prevođenju" tog koncepta, ustanovili smo posledice koje za sobom povlači takvo "prevođenje" pojma, i ponudili mogući odgovor na pitanje zbog čega je došlo do raskoraka, na istraživačima očigledan način, u tumačenju konkretne ideje. U istraživanju se oslanjamo, mada se ne ograničavamo, na teorijsko-metodološki aparat antropologije javnih i praktičnih politika u širem spektru antropologije države (Milenković 2008), kao i na

---

primeni koncepta doživotnog obrazovanja, tokom prethodne decenije, posebno na nivou izvršne vlasti, za rešenjem problema strukturne nezaposlenosti izazvane tehnološkom promenom, gubljenjem tržišta ili neuspešnom svojinskom transformacijom u postsocijalističkom poretku, svakako bi vredelo sprovesti posebno istraživanje.

<sup>2</sup> Naglašavamo potrebu uvažavanja različitosti unutar same EU u pogledu okolnosti na lokalnim tržištima rada, kao i raznovrsnost konkretnih radnih tradicija koje, međutim, brojnim strateškim dokumentima na nivou Zajednice, donekle bivaju prevaziđene. O EU kao projektu prevazilaženja različitosti, iz antropološke perspektive koja je u izvesnoj meri u koliziji s politikološkim konceptom evropskog identiteta kao političkog identiteta utemeljenog zajedničkim građanstvom, a koji nam ostavlja mogućnost da analiziramo globalizacije evropskih politikâ bez ugrožavanja njihovog opšteg evropskog karaktera v. Gačanović (2009).

---

postojeće analize antropologiji interesantnih pitanja u javnim i praktičnim politikama, s posebnim naglaskom na konstrukciju ili izostanak društvenih problema (Milosavljević 2010).

Osnovne karakteristike konceptata doživotnog obrazovanja odnose se na mogućnost sticanja znanja tokom celog života, pa tako i u životnom dobu koje nije obuhvaćeno kontinuiranim, formalnim obrazovanjem. Formalno obrazovanje, time, postaje samo jedan od vidova pružanja i sticanja znanja, dok u kasnijem životnom dobu od ključne važnosti postaju neformalno i informalno obrazovanje.<sup>3</sup>

Apostrofiranje potrebe za razvijanjem radnih kompetencija i nakon okončanja formalnog obrazovanja, naročito dolazi do izražaja u prethodnoj dekadi kada se na nivou EU intenzivira praksa unapređivanja konceptata i praksi koji se odnose na LLL. Razlozi za to leže u pokušaju prevazilaženja negativnih posledica naglog tehnološkog rasta, koji je zadobio globalne okvire, kao i prevazilaženja problema koji

---

<sup>3</sup> Neformalno obrazovanje podrazumeva sticanje znanja izvan sistema formalnog obrazovanja, poput sticanja znanja na radnom mestu i uključivanje pojedinca u niz obuka ili kurseva koji mogu biti i izvan sfere rada. Kada je reč o informalnom obrazovanju, ono podrazumeva: poučavanje, mentorsku nastavu, radne grupe okupljene oko specifičnih zadataka u cilju dopune izvesne praznine koje su mogle nastati u procesu formalnog obrazovanja zaposlenih (Kulić i Despotović 2005, 22). Informalno obrazovanje naziva se još i "spontano obrazovanje" ili "slučajno učenje" i takođe predstavlja celoživotni proces – više o tome u Kulić i Despotović 2005, 118-119.

su u vezi sa pojavom sve starije radne snage na evropskim tržištima rada. Ovome valja pridodati i efekte Svetske ekonomske krize koja će nastupiti 2008. godine, osam godina nakon donošenja Lisabonske strategije koja će, između ostalog, promovisati i ovaj vid obrazovanja. S tim u vezi, kao jedno od ključnih obeležja navedenih procesa, prepoznato je upravo zastarevanje znanja i radnih kompetencija, pogotovo kada se radi o starijim uposlenicima.<sup>4</sup>

Pored nebrojeno mnogo negativnih faktora koji su uticali na svokodnevicu prosečnog građanina, sa kojima je morao da se suoči tokom devedesetih godina XX veka, ne možemo, a da se ne pozabavimo problemom nezaposlenosti. Složeni kontekst u kojem se ovaj ozbiljni socijalni problem rekonstruiše u domaćem kontekstu ključni je razlog zbog kojeg se doživotno obrazovanje kod nas, nasuprot starijim državama-članicama EU, različito tumači, a u skladu sa tim se i različito deluje.

Vrtoglavi prelazak iz sistema gotovo potpune zapošljivosti, kao jednog od ključnih obeležja socijalističkog uređenja (o počecima procesa "instant industrijalizacije" koja je bila karakteristična za početke socijalizma više u: Dobrivojević 2009), na metamorfoze u oblasti sive ekonomije, suočavanje s tehnološkim viškovima ili, čak, nemogućnost otpočinjanja bilo kakve radne karijere, čini da se naša radna tradicija, ali i

---

<sup>4</sup> O zastarevanju znanja i gubljenju kompetencija na tržištu rada u Republici Srbiji u kontekstu strukturne, dugoročne nezaposlenosti v. Stojanović (2006). O sumornim postojećim i očekivanim posledicama tekuće ekonomske krize v. Kovačević (2011).

---

radna sadašnjost i bliska prošlost, drastično razlikuju od onih u jurisdikciji EU. Razloga za to ima mnogo i ne tiču se samo političkih, privrednih i ekonomskih aspekata, nego povremeno pokazuju i propuste koji se odnose na zakonske regulative o čemu će biti više reči u drugom delu rada.

Dugotrajno a masovno gubljenje radnih mesta otvaralo je put u siromaštvo i socijalnu isključenost rastućem procentu radno aktivne populacije EU zbog čega se, između ostalog, pristupilo donošenju *Lisabonske strategije* 2000. god. čije su preporuke i smernice imale za cilj da ovu, po mnogo čemu, heterogenu zajednicu do 2010. godine učine vodećom ekonomskom i privrednom svetskom silom, sposobnom da se odupre bilo kojem konkurentu. Još preciznije, radilo se o nastojanju da EU postane: "najdinamičnija i najkonkurentnija ekonomija bazirana na znanju u svetskim razmerama" (Priručnik: *Kako da pretvorite svoje ideje u evropske istraživačke projekte?*<sup>5</sup>) Dakle, bez mogućnosti da se stvori prilagodljiva radna snaga koja će biti sposobna i voljna da uči tokom celog radno aktivnog perioda, a neretko i po izlasku iz njega, bilo je jasno da neće biti moguće sprovoditi zadate preporuke i smernice. Zbog toga se kao celishodno rešenje nametnulo upravo razvijanje i unapređivanje koncepata vezanih za LLL. Prvobitno oročena realizacija navedenih ciljeva Evropskog Saveta (ES) na 2010. godinu produžena je na 2012. godinu (Dimov 2007, 10) i danas se sve češće govori o Progra-

---

<sup>5</sup> Kompletni podaci o ovom i drugim internet izvorima nalaze se na kraju rada.



mu doživotnog obrazovanja (*Lifelong Learning Programme*) koji predstavlja program saradnje u oblasti obrazovanja Evropske unije kojim se podržava razvoj svih nivoa obrazovanja (*The Lifelong Learning Programme: education and training opportunities for all*). Imajući sve ovo u vidu, analizirali smo konceptualizaciju i s njom povezane za sada neuspele pokušaje primene javnih i praktičnih politika EU u Republici Srbiji, kao i preporučili, na nivou skice, jasan metod za razrešenje konceptualne zbrke, skoro neprimetno nastale ovim važnim povodom.

**Sjedinjavanje "nespojivog":  
ako je doživotno, zašto je formalno?  
Ako je obrazovanje, da li je za "stare"?**

Iz uvodnih napomena jasno je da se kao jedna od ključnih potreba na nivou EU nametnula ona koja se odnosila na pružanje jednakih mogućnosti svima, pa i onima koji su okončali proces formalnog obrazovanja, da ostanu u "trci" za znanje, posao i koliko-toliko sigurnu egzistenciju. Tako je osnovna zamisao bila:

...da treba da postoji obrazovni sistem, koji će u svakom trenutku, svakom pojedincu, bez obzira na životnu dob ili profesionalni status, pružiti mogućnost da ovlada novim, raznovrsnim i korisnim znanjima. (Doživotno obrazovanje)

Takav sistem, međutim, do danas nije uspostavljen. Iako nepovoljan rezultat može imati brojne faktore, pogla-

---

vito ekonomske, pravne i političke prirode, kada se usredredimo na one koji su po pravilu interesantni antropologiji, otkrivamo da postoje i drugi nezanemarljivi faktori, poput kulturno generisane konceptualne neusaglašenosti poimanja iste ideje. Osnovno obeležje razlike o kojoj je reč svodi se na ideju da je doživotno obrazovanje za one koji se nalaze unutar EU usmereno i ka tome da se omogućí sticanje dopunskih znanja ljudima koji su izvan opsega formalnog obrazovanja, tj. onima koji se u najvećem procentu nalaze u srednjoj i starijoj dobi, kroz uspostavljen sistema neformalnog obrazovanja, priznatog od strane poslodavca. Za razliku od ovako profilisanog koncepta doživotnog obrazovanja, domaće tendencije odlikuju se namerom da se produži kontinuirano obrazovanje, na takav način da se kroz određene module na fakultetima ili dodatne obuke omogućí prevazilaženje neusklađenosti obrazovnih sistema sa potrebama tržišta rada. Reč je, dakle, o pokušaju da se obezbedi povoljnija startna pozicija za osobe koje bi tek trebalo da zakorače u radnu sferu, tj. da im se olakša sticanje prvog radnog mesta, a ne i da se LLL primeni u smislu olakšavanja životne situacije značajnom udelu stanovništva koji je već "između dva posla".

Procenjujemo da razumevanju ovog fenomena i sledstvenoj promeni načina prilagođavanja relevantne politike može da doprinese stavljanje akcenta na onu kategoriju radno sposobnog stanovništva koja je, uprkos osnovnoj ideji koja ih uključuje kao ravnopravne aktere, ostalo izvan fokusa – na tzv. "starije uposlenike". Istraživanjima u brojnim disciplinama već je konstatovano da je upravo njima najpo-

trebnije pružanje novih znanja kako bi mogli da drže korak sa vremenom i tehnološkim promenama. Opravdanje za to nalazimo i u podacima koje donosi *Nacionalni akcioni plan zapošljavanja za 2009. godinu* (kojim se sprovodi *Nacionalna strategija zapošljavanja za period 2005–2010. godine*, usvojena Zaključkom Vlade od 14. aprila 2005. godine sa ciljem postizanja utvrđenih prioriteta aktivne politike zapošljavanja u Republici Srbiji u 2009. godini), a koji ukazuje da je domaća situacija u pogledu starosne i kvalifikacione strukture među nezaposlenima izrazito nepovoljna:

"**Starosna struktura** nezaposlenih lica je nepovoljna. Od ukupno 457.205 nezaposlenih lica, 27% je starije od 45 godina života, odnosno 89.605 lica (19,60%) ima između 45 i 54 godine, a 33.845 lica (7,40%) između 55-64 godine života. Nepovoljnoj starosnoj strukturi doprineo je i priliv viška zaposlenih iz preduzeća koja se privatizuju, jer poslodavci uglavnom starije radnike proglašavaju viškom zaposlenih.

**Kvalifikaciona struktura** nezaposlenih lica takođe je nepovoljna i predstavlja jedan od prioriteta koje treba rešavati u 2009. godini. U ukupnoj nezaposlenosti, stručna nezaposlena lica učestvuju sa 80,16%, a lica bez škole i nižeg obrazovnog nivoa sa 19,84%. Među nezaposlenim licima najbrojnija su lica sa srednjim obrazovanjem koja u ukupnoj nezaposlenosti učestvuju sa 68,97%. Stopa nezaposlenosti, sa stanovišta nivoa obrazovanja, najveća je kod lica sa srednjim obrazovanjem (16,7%), dok je kod lica sa visokim obrazovanjem 9%."

(Nacionalni akcioni plan zapošljavanja za 2009. godinu)

---

Svakako, postoje dobri razlozi da su u doživotno obrazovanje uključene i mladi<sup>6</sup>, bilo da su bez posla ili da ga imaju, ali analiza posledica klasifikatornih isključivanja i uključivanja kategorija stanovništva različitih životnih doba pokazuje da se ovakvom društvenom akcijom rešava samo deo problema (zapošljavanje mladih), a da je prenebregnuta suština napora da se pomogne svima koji do znanja dolaze teže i sporije, tj. i onima koji zbog radnih obaveza i tehnološkog napretka bivaju sve uže radno profilisani, a time i vulnerabilniji na tržištu rada. Različito koncipiranje iste ideje dolazi kao proizvod različite radne, i ne samo radne, tradicije, a shodno tome ima i značajno drugačije implikacije na tržiše rada, ali i na pojedinačne egzistencije.

Ukoliko za trenutak ostanemo u periodu pre nego što će se na našem tržištu rada odviti dramatični slomovi, i ako taj period uporedimo sa onim zemljama koje će vremenom postajati sve brojnije članice novonastale zajednice, onda najpre moramo konstatovati veoma *različite obrazovne i radne tradicije*. Lakoća nalaženja posla (lako-

---

<sup>6</sup> Karakteristično je probijanje gornje starosne granice sa 27 na 30, a smanjenje granice onih koji se na tržištu rada definišu kao stariji. Ovo dovodi do jednostavnog zaključka da su sve kategorije ugrožene barem po jednom, a često i po više parametara, što je lako naslutiti iz same cifre od 27, 34% nezaposlenih (*Nezaposlenost u Srbiji preko 27%*) uz napomenu da siva zona apsorbuje jedan deo ove radne snage, pored značajnog broja zaposlenih.

ća u odnosu na period u kojem živimo danas), sigurnost uhlebljenja i gotovo potpuna zapošljivost, osnovne su karakteristike sistema u kojem su mnogi sadašnji uposlenici otpočeli radne karijere. Ideja da je jednom stečeni posao, u struci ili izvan nje, pravo koje ostvaruje svaki zaposleni, i da će na istom mestu steći penziju, dovela je do toga da radni potencijal bude sveden i trom<sup>7</sup>. Okoštalog ovakve konceptualizacije dovela je do smanjenja sposobnosti za prilagođavanje i promene, mada samo do izvesne mere. Odgovor na situaciju, koja će uslediti, odraziće se na nagli porast rada u okviru sive zone<sup>8</sup>, ali taj rad možemo razumeti kao onaj koji pokazuje znake prilagodljivosti i spremnosti na promene. Tako, možemo zaključiti da u periodu o kojem je reč beležimo ogromnu nezaposlenost, ali i ogroman rast plasmana novca u sivoj ekonomskoj zoni koju najčešće definišemo kao: svaku protivzakonitu aktivnost usmerenu ka sticanju ekonomske koristi kojima se

---

<sup>7</sup> Pored svih poznatih negativnih privrednih faktora koji su u periodima krize naročito dolazili do izražaja, konceptualizacija posla kao radnog mesta na koje se "ima pravo", vidimo i kao značajan faktor negativne recepcije tranzicije u celini, a koji opet potiče iz elemenata zakonodavstva nasleđenog iz socijalizma i zatečenog u potpunom neskladu s postojećom/proklamovanom kapitalističkom privredom i slobodnim tržištem. O ovome ne postoje ciljane i sistematična istraživanja. Ta tema poziva na jedno takvo istraživanje.

<sup>8</sup> Zbog čega podatke o nezaposlenosti sa berze rada toga perioda nikada nećemo moći u potpunosti da prihvatimo. Oni, međutim, iz istog razloga ostaju upitni i danas.

---

nanosi finansijska i druga šteta pre svega državi, kao i onim subjektima koji posluju u skladu sa propisima. Široka definicija proizilazi iz činjenice da se siva ekonomija javlja u svim oblastima privrede, ali i van nje – u sportu, kulturi, zdravstvu... (Knežević 2002).

Dakle, dok s jedne strane imamo radnika koji svoj posao shvata kao nepromenljivo, zakonom garantovano radno mesto, što je delimična posledica toga da je ideja specifično jugoslovenskog identiteta dobrim delom bila građena na radništvu kao ključnom društvenom elementu, s druge strane u narastajućoj EU susrećemo se sa dijametralno suprotnom težnjom ka izrazitoj radnoj pokretljivosti. Pod ovim pojmom podrazumeva se, pre svega, spremnost na promenu posla, dok su radne migracije nešto sa čim su se i pređašnje državne tvorevine na ovom prostoru susretale u izvesnoj meri, bilo da se radilo o migriranju radnika iz jednog dela zemlje u drugi, iz sela u grad ili u inostranstvo (o radnim migracijama u inostranstvo više u: Kovačević i Krstić 2011; Pavlica 2005. O otpočinjanju procesa radnih migracija iz sela u grad u socijalizmu u: Dobrivojević 2009). Razloge tome možemo tražiti u: privrednim okolnostima koje su pružale više radnih mesta, ustaljenoj praksi raspisivanja konkursa od strane poslodavaca, u činjenici da je davanje otkaza pre bilo izuzetak nego ustaljena praksa (o sigurnosti radnog mesta nekada i sada više u: Novaković 2001), zatim u razrađenom mehanizmu zapošljavanja putem rođaćkih i drugih veza, ali i u sprovedenim merama kada bi, primera radi, Zakon o radu stimulisao zapošljavanje određenih kategorija nezaposlenih poput pripravnika... Sve ovo, rezultira-

lo je velikim viškovima radne snage u označenom kriznom periodu, ali i nakon njega, na šta ukazuju podaci Nacionale službe za zapošljavanje, prema kojima je u procesu restrukturiranja i privatizacije od 600.000 ljudi, tokom 2007. godine, bez posla ostalo 97.000 radnika, time postavši tehnološki višak (Sokić 2007, 165). Na taj način prvi gubitnici tranzicije, a među najvećim gubitnicima bile su žene (Novaković G. 2010), vremenom postaju *dvostruki gubitnici* tranzicije, budući da ne samo da je kasnija ponuda na tržištu rada bila nepovoljna<sup>9</sup>, već i da su stimulativne mere bile okrenute zapošljavanju drugih ugroženih kategorija, mahom mlađih članova društva. Kada je reč o ugroženosti kategorija nezaposlenih, onda moramo konstatovati *kombinovani problem* tj. to da sve kategorije mogu biti ugrožene po više osnova. Prema tome,

sva lica koja na posao čekaju preko dve godine spadaju u kategoriju **otežano zapošljivih**, i to iz više razloga: gubitka znanja i veština, neposedovanja traženih kompetencija, nespremnosti poslodavaca da primaju radnike u koje moraju mnogo da ulažu da bi ih doveli do nivoa na kojem mogu da daju očekivane rezultate rada. Lica u kategoriji čekanja na posao preko deset godina smatraju se praktično **nezapošljivima** s aspekta zahteva poslodavaca. Mere kojima bi se njihov status promenio zahtevaju visoke investicije i veoma dugo trajaju, a poslodavci nisu spremni da tako dugo čekaju na popunu radnih mesta (Dimov 2007, 17).

---

<sup>9</sup> Njihove radne kompetencije postale su zastarele, poslovne veze mahom prekinute, a socijalna isključenost postala logičan sled. O gubitnicima tranzicije više u Trifunović (2009, 110).

---

Kao posledica svega navedenog, stopa nezaposlenosti u Srbiji se već dve decenije izražava dvocifrenim brojem, iako je nakon 2000. godine došlo do povoljnih kretanja. "Međutim, značajan i skoro neprekinut ekonomski rast, nije praćen padom nezaposlenosti koja je tradicionalno visoka u Srbiji" (Arandarenko i Nojković 2007, 8). Autori ističu da je, kao posledica ekonomskog restrukturiranja i privatizacije, stopa nezaposlenosti merena metodologijom Međunarodne organizacije rada, zapravo, udvostručena između 2001. i 2005. godine, i da je od stope od 11% dostigla stopu od 21,8%. Prema istom izvoru, stopa nezaposlenosti u oktobru 2006. godine bila je 21,6%, što ocenjuju neznatnim padom od 0,2 procentna poena u odnosu na 2005. godinu (Arandarenko i Nojković 2007, 8-9):

Ova stopa je dva i po puta veća u poređenju sa prosekom za EU27 od 7,9%. Nijedna članica EU nema višu stopu nezaposlenosti od Srbije. Samo tri evropske zemlje imaju višu stopu nezaposlenosti, i sve tri su delovi bivše Jugoslavije – Bivša Jugoslovenska Republika Makedonija, Bosna i Hercegovina i Crna Gora (Arandarenko i Nojković 2007, 8).

Talasi krize svakodnevno menjaju ove cifre, pa bi izrečene procenete trebalo uzeti s rezervom, a podaci koji su trenutno raspoloživi ukazuju na to da stopa nezaposlenosti i dalje uveliko premašuje dvadeset procenata. Prema Nacionalnoj službi za zapošljavanje, stopa nezaposlenosti za septembar 2011. godine, iznosila je 27,34%. U poređenju s istim mesecom prošle godine, ukupan broj nezaposlenih povećan je 3% (*Nezaposlenost u Srbiji preko 27%*) čime



se nastavlja zaoštavanje problema nezaposlenosti koja u medijskom smislu počinje da se izdvaja i nameće kao "mera" ne/uspešnosti tranzicije:

Možemo oceniti da je ova oblast gotovo jedinstvena po tome, "pokrivena" obiljem zakonske regulative, nizom strategija, planiranih mera i aktivnosti, programa, planova i drugih papirnatih obećanja uz istovremenu "ocenu" da su u ovoj oblasti problemi preuveličani. Istovremeno je realnost neumoljiva i traži radikalne zaokrete (Sokić 2007, 178).

Pored ukazivanja na njene aspekte koji su u direktnoj vezi sa zapošljavanjem, drugi deo globalne konceptualne zbrke odnosio se na obrazovanje. Tako Srbija, kao deo Državne zajednice Srbije i Crne Gore 2005. godine, donosi *Nacionalnu strategiju Srbije za pristupanje Srbije i Crne Gore Evropskoj uniji* koja se, između ostalog, odnosi i na obrazovanje. S ciljem da uvaži osnovne reformske principe obrazovanja u Srbiji i principe razvoja obrazovanja u Evropi, proces modernizacije i osavremenjavanja obrazovanja u Srbiji viđen je kao onaj koji bi trebalo uskladiti sa ciljevima razvoja obrazovanja u Evropi do 2010:

Krupne socijalne, ekonomske, tehničko-tehnološke i demografske promene sa kojima se suočava Srbija nameću potrebu da se kreira otvoren i fleksibilan **sistem stručnog obrazovanja**, koji kombinuje sve nivoe, oblike i puteve učenja – od elementarnog do visokoškolskog, inicijalnog i kontinuiranog, formalnog i neformalnog – i koji otvara mogućnosti za doživotno učenje, unapređenje ljudskih potencijala i uspešnu integraciju Srbije u evropski kulturni

---

i ekonomski prostor. To bi omogućilo ostvarivanje institucionalnog, programskog i organizacionog pluralizma u formalnom i neformalnom stručnom obrazovanju a u skladu sa potrebama tržišta rada i ekonomskog razvoja Srbije (Nacionalnu strategija Srbije za pristupanje Srbije i Crne Gore Evropskoj uniji 2005, 86).

Kao jedan od osnovnih ciljeva daljeg razvoja stručnog obrazovanja ističe se potreba njegove usmerenosti, između ostalog, i ka konceptu doživotnog obrazovanja koje pruža teorijske, odnosno filozofsko-socijalne osnove za nastanak pojma i fenomena "društvo koje uči", a koje je nastalo kao rezultat kontinuirane sociopolitičke i ekonomske promene, ubrzanog naučnotehnološkog razvoja, naročito ekspanzije modernih i postmodernih formi tehnologije (Kulić i Despotović 2005, 28). U skladu s ovim, u Nacionalnoj strategiji Srbije za pristupanje Srbije i Crne Gore Evropskoj uniji dalje stoji:

Da bi ostvarila neophodne socijalne i ekonomske promene, Srbija mora da restrukturira svoj ljudski kapital, snadbe ga novim znanjima, veštinama i sistemom vrednosti, stavova i ponašanja. To znači da se obrazovanje odraslih nalazi u osnovi socijalno-ekonomske transformacije Srbije. (Nacionalnu strategija Srbije za pristupanje Srbije i Crne Gore Evropskoj uniji 2005, 86)

Iz ovih navoda, ako zanemarimo projekat kulturnog intervencionizma koji se može meriti jedino s onim nakon 1945. godine, dolazimo do dva za ovaj tekst relevantna zaključka. Prvi se odnosi na to da se radi o prepoznatoj potrebi obrazovanja odraslih, čime se dakle ne isključuju ni stariji odrasli. Drugi se, pak, odnosi na pružanje pred-

nosti obrazovanju koje bi i dalje bilo u sklopu formalnog obrazovnog sistema, a koji je prevashodno orijentisan na mlađu populaciju. Konceptualni, klasifikatorni problem, dakle, leži u činjenici da se doživotno obrazovanje smešta u domen formalnog obrazovanja koje tradicionalno – bilo u formalnom, proceduralnom smislu putem favorizovanja prijema mlađih studenata, bilo na osnovu kulturne konceptualizacije mladosti kao "normalnog" ili "prirodnog" životnog doba za učenje – isključuje starije osobe, čak i sredovečne.<sup>10</sup> Na ovom mestu možemo ukazati i na određene manjkavosti koje prate zakonsku regulativu, a koja se onda reflektuje na aktuelno stanje. Naime, promovisanje neformalnog obrazovanja ne može biti dovoljno, samo po sebi, ukoliko taj vid obrazovanja ne prati i priznavanje takvog načina sticanja znanja, što kod nas nije slučaj. Sledeći navodi jasno govore o tome:

Korektivne mere koje se sprovode, kao što je obrazovanje odraslih (u okviru pojma celoživotnog učenja), kod nas imaju limitirajuće faktore jer u zemlji ne postoji sistem priznavanja – sertifikovanja neformalnih oblika obrazovanja. Poslodavcima je ostavljeno da procenjuju da li će prihvatiti tzv. sertifikate koje posle odslušanih kurseva sada izdaju institucije koje na tržištu nude svoje obrazovne usluge. Ne postoji nikakva kontrola kvaliteta programa koje one nude, kao ni ishoda takvih vidova obrazovanja. (Dimov 2007, 17)

---

<sup>10</sup> O učenju u odraslom dobu, kao i o problemima definisanja odraslosti, više u (Kulić i Despotović 69-75). O mogućnosti i potrebi učenja u odraslom dobu ( Kulić i Despotović 85-90).

---

Iz ovoga proizlazi da je bilo mnogo jednostavnije fokus staviti na već postojeći vid formalnog obrazovanja, koji je kao takav priznat i tradicionalno normalizovan, nego razvijati mehanizme za stvarno sprovođenje strategije, koji bi uključili i populaciju koja po kriterijumu životnog doba nije "podobna". Time mladi, koji su u najvećem procentu usmereni ka ovakvom vidu sticanja obrazovanja, ostaju oni kojima je doživotno obrazovanje najdostupnije, iako je u suštini ideje dostupnost jednaka za sve, s jakim naglaskom na prekvalifikacije, neformalnost i fleksibilnost čitavog procesa. Ovi navodi, svakako, nemaju za cilj da umanje problem nezaposlenosti mlađe populacije koji je ogroman i koja vremenom postaje teže zapošljiva, što se produžava period između okončanja kontinuiranog obrazovanja i dužine perioda provedenog izvan rada, nego samo želi da osvetli i probleme drugih ugroženih kategorija kojima pretpostavljena prava ne mogu biti od koristi. Ukoliko te koristi nema, nema ni smanjenja stope opšte nezaposlenosti, niti smanjenja stope siromaštva, a koja su od dvojake važnosti. Jedna se odnosi na ličnu dobrobit svakog pojedinca, a druga na ostvarivanje uslova koji su postavljeni kao ključni u procesu pridruživanja RS Evropskoj uniji. Drugi ključni problem "prevođenja" evropskih politika u Srbiji bio je takođe konceptualne, klasifikatorne prirode – pojam doživotnog obrazovanja je, jednom kada je "smešten" u domen formalnog obrazovanja, diskvalifikovao najveći procenat osoba kojima je bio namenjen pre nego što je sprovođenje strategije uopšte i započelo.

## **Razjedinjavanje spojivog: ka objedinjavanju žena, Roma, mladih i starih fleksibilnim radnim vremenima**

U kategoriju teže zapošljivih radnika, kod nas i u drugim radnim sredinama, najčešće se ubrajaju: dugotrajno nezaposleni radnici; mladi radnici bez radnog iskustva; stariji radnici, tj. muškarci stariji od 45 i žene starije od 40 godina; radnici nižeg obrazovanja; nekvalifikovani radnici; radnici lošeg socioekonomskog statusa; radnici s umanjenom radnom sposobnošću (Mihailović i Mihailović 2011, 10-11). Međutim, kada je reč o lokalnoj specifičnosti, onda je neosporno da žene spadaju u red najugroženijih na tržištu rada i da se taj problem prelijeva još iz vremena gotovo potpune zapošljivosti, o kojoj je već bilo reči. Shvatanje da je ženi mesto u kući i izostajanje njene radne kvalifikacije, samo je prividno prevaziđeno tokom socijalističkog perioda u kojem je zaposlenost žena dostizala i 70 %, da bi tokom retradicionalizacije devedesetih godina XX veka otpočelo naglo pogoršanje položaja žena na tržištu rada (Babović 2007, 13-15). Nepovoljna kretanja na tržištu rada, kada je ženska populacija u pitanju, nastavlja se i posle 2000-te godine. "Stopa nezaposlenosti žena u Srbiji značajno se povećala u periodu 2002-2004. godine (sa 15.2 na 24.1<sup>11</sup>) i predstavlja najvišu stopu nezaposle-

---

<sup>11</sup> U procentima. Evropske zemlje sa kojima je poređena nezaposlenost žena u Srbiji jesu: Austrija, Poljska, Portugal, Slovenija, Slovačka, Finska, Švedska, Velika Britanija, Bugarska,

---

nosti žena među posmatranim evropskim zemljama" (Babović 2007, 20). Prelivanje starog problema konstatujemo i kada je reč o ženskoj populaciji u poznijem dobu. Procena da je oko 400.000 starih bez sigurnih mesečnih primanja, budući da obaveznim penzijskim osiguranjem nisu obuhvaćena sva stara lica (Vuković 2010), među kojima prednjače žene iz ruralnih zona o kojima danas najčešće govorimo kao o starim bez primanja, jasno ukazuje na ovaj problem.

Drugu kategoriju ugroženih čine mladi sa stopom nezaposlenosti koja je: "u 2006. godini iznosila 39,2%, dok je istovremeno 44,4% mladih, radno sposobnih žena bilo nezaposleno. S obzirom na neusklađenost obrazovnog sistema sa potrebama tržišta rada, mladima je veoma teško da nađu posao bez obzira na dostignuti nivo obrazovanja" (*Nacionalna strategija za mlade 2008*, 25). Značajan problem jeste i njihovo prevođenje iz sivo-ekonomskih u legalne tokove rada, potom dobijanje prvog zaposlenje kada se radi o nezaposlenim mladima, kao i zadržavanje posla. Ovde, kao i kod drugih kategorija, uočavamo lošu obrazovnu strukturu, koja se ogleda u niskom stepenu obrazovanja, ali i negovanju obrazovanih profila sa zastarelim i praktično neprimenjivim znanjima, kao i forsiranje pojedinih obrazovnih profila koji su u nesrazmeri sa potrebama tržišta rada. "Neadekvatan obrazovni status je posledica neusklađenosti obrazovnog sistema i potreba tržišta ra-

---

Hrvatska, Rumunija, Turska i Norveška (Prilog 3, Tabela 2 u Babović 2007, 115)

da, što za posledicu ima održavanje stalne stope nezaposlenosti ovih lica<sup>12</sup> jer sa stečenim obrazovanjem ne ispunjavaju tražene uslove za određena radna mesta, te se dužina njihovog ostajanja na evidenciji NSZ produžava često i na nekoliko godina" (*Praćenje društvene isključenosti u Srbiji – Selekcija i karakteristike ciljnih grupa i preliminarno testiranje indikatora*). Kada je reč, konkretno, o mladima, deo rešenja ovih problema domaće "prevođenje" koncepta doživotnog obrazovanja vidi upravo u oslanjanju na produženo formalno obrazovanje, budući da korenita rešenja zahtevaju veće reforme i duži vremenski period.

Romi su, takođe, jedna od najugroženijih kategorija, po svim parametrima. Visok stepen nepismenosti, niska obrazovna sprema, ali i opšte nepoverenje prema ovoj kategoriji radnika dovelo je do trenutne situacije. "Prema podacima istraživanja UNDP-a iz 2004. godine, stopa nezaposlenosti u marginalizovanim grupama (39%) značajno je veća nego stopa nezaposlenosti u opštoj populaciji u Republici Srbiji (15%)" (*Strategija za unapređenje položaja Roma u Republici Srbiji 2009*, 47). Na njihovom primeru, takođe, možemo konstatovati da neformalno obrazovanje, u slučaju kada nije priznato od strane svih aktera na tržištu rada, nije u stanju da opravda ciljeve zadate razvijanjem ideje doživotnog obrazovanja.

---

<sup>12</sup> Misli se na heterogenu i brojnu grupu nezaposlenih u kojoj se izdvajaju osobe niskog obrazovnog statusa ( neobrazovani ili sa srednjim stručnim zanimanjem), žene, osobe s invaliditetom i stariji radnici.

---

Pored navedenih kategorija, ozbiljno ugrožene na tržištu rada čine i lica s invaliditetom, čiji broj nije utvrđen sa sigurnošću: "Tačan broj osoba sa invaliditetom nije poznat i teško ga je utvrditi, jer u velikom broju zemalja ne postoje precizni podaci o tome. Prema podacima Svetske zdravstvene organizacije (WHO), najmanje 10% svake populacije čine osobe sa invaliditetom" (Stanimirov i Jablan 2009, 152). Sličan podatak, koji upućuje na procenu prema broju stanovnika, nalazimo i u *Strategiji unapređenja položaja osoba sa invaliditetom u Republici Srbiji* u kojoj stoji: "...procenjuje se da udeo ukupnog broja osoba sa invaliditetom u ukupnom broju stanovnika u Republici Srbiji iznosi oko 10% do 11%" (Strategija unapređenja položaja osoba sa invaliditetom u Republici Srbiji). Pozitivnih pomeranja na tržištu rada ima, mada su ona daleko od optimalnih. Recimo i to da ovu kategoriju teže zapošljivih lica karakteriše i kombinovanost različitih problema sa kojima se susreću druge ugrožene kategorije.

Ipak, kategorija koja po ugroženosti ne sme biti izostavljena a najčešće se, pa i u ovom slučaju, gubi iz korpusa onih kojima je pomoć potrebna, jeste kategorija starijih nezaposlenih osoba. Posebno zabrinjava to što su se do skora ova lica označavala odrednicom 50+, a sada se starijim radnicima (pa i starijim nezaposlenima), prema Međunarodnoj organizaciji rada (MOR), tj. Odboru za ekonomski razvoj MORa, smatraju stariji od 45 godina (Mihailović i Mihailović 2011, 30). Ovo doba do skora je percipirano kao najproduktivnije i najaktivnije, budući da se smatralo da su osobe u njoj već stekle potrebna radna i egzistencijalna is-



kustva i da je pred njima dovoljno vremena za ostvarenje svih imperativa koji se stavljaju pred savremenog čoveka, ali i da ih to vreme čini motivisanima da dalje napreduju. Ovo doba bi se, u drugačijim okolnostima, moglo sagledavati i kao "zlatna" sredina profesionalne karijere (ženama bi do penzije trebalo još deset do petnaest godina, a muškarcima petnaest do dvadeset) i kao približna sredina potencijalnog životnog trajanja. Međutim, danas ovo životno doba vodi naročitom vidu ugroženosti zbog čega se sve češće srećemo sa još uvek radno aktivnom populacijom ali koja na tržištu rada biva definisana kao starija i time teško zapošljiva (o predrasudama i problemima sa kojima se ova kategorija stanovništva susreće na tržištu rada više u: Mihailović i Mihailović 2011). Ovome valja dodati i podsećanje da se među nezaposlenima često susrećemo sa dvostrukim gubitnicima tranzicije. Nemali broj je onih koji su među prvima izgubili posao tokom devedesetih godina prošlog veka, budući da su tada bili najmlađi u radnom okruženju, a danas po drugi put bivaju izbačeni iz "utakmice", jer su za deset do petnaest godina ponovo postali ugroženi, ali po starosnom kriterijumu.

Mnoga neosnovana predubeđenja poslodavaca dodatno opterećuju ovu kategoriju radno ugroženih. Već je rečeno da su do skoro smatrani najproduktivnijim delom društva, a sada se razvija jedan novi pogled, novo tumačenje koje je simptomatično za duh vremena. Prema njemu, određivanjem ovih osoba kao starih dolazi do mešanja sa kategorijom stanovništva koje po dobi i po određenju gerontologije i drugih naučnih grana spada u tu kategoriju, a koja

---

je određena 65. godinom života (Sumrak 10, 45). Dakle, radi se o potpuno različitim kategorijama, uz napomenu da se i 65 godina smatra mlađim razdobljem u starosti<sup>13</sup>. Ovo dovodi do stvaranja slike o kategoriji 45+ kao o kategoriji ljudi koji već imaju problema u sticanju novih znanja. Čak i kada se radi o starijim uposlenicima, i kada možemo konstatovati da ukorenjenost navika dovodi u izvesnoj meri do toga da se one teže menjaju, nema potvrda da ova lica nisu u mogućnosti da savladaju prepreke koje egzistencija postavlja pred njih, tim pre što je psihologija strarenja kao nauka pokazala da postoji čitav niz predrasuda u vezi s opadanjem sazajnih i kreativnih potencijala osoba koje se svrstavaju među stare (Smiljanić 1979, 72-82; 112-129). Upravo su nemaština i loši opšti uslovi života naterali mnoge starije građane da razviju svoje potencijale, ne bi li olakšali i obezbedili preživljavanje (Milosavljević 2011, 143-159).

Potencijal za učenje i saznavanje karakterističan je za čitav životni tok, što je u skladu sa doživotnim obrazovanjem kao onim koje treba da dovede do individualnog<sup>14</sup> i

---

<sup>13</sup> Druga faza jeste faza prosečne starosti ili ona faza kojoj pripadaju samo "stari" i traje od sedamdeset prve do osamdeset pete godine. Treća faza odnosi se na poznu starost i njoj pripadaju "stari – stari", tj oni koji su navršili osamdeset šestu godinu (Sumrak 10, 45).

<sup>14</sup> Kod radno sposobnog stanovništva trebalo bi prevashodno da dovede do zaposlenja ili očuvanja radnog mesta, a kod osoba koje su izašle iz aktivne sfere rada do poboljšanja kvaliteta ži-

društvenog boljitka. Stari ljudi, potpomognuti ostvarenim poslovnim vezama, profesionalnim iskustvom, ali i izraženom motivacijom da obezbede egzistenciju, često mogu da nastave da obavljaju poslove koje su radili pre odlaska u starosnu penziju. Neretko se susrećemo s inostranim ekspertima koji danas imaju zadatak da pomognu procese prilagođavanja Republike Srbije uslovima koji važe za EU, a koji su upravo, prema određenju gerontologije, u staroj životnoj dobi. Postoji čitav niz primera da starost "ne ubija" svaku produktivnost i da je ona, čak, neophodna da bi se ostvarila dostojanstvena starost. Prerano isključivanje iz radne, a time često i iz socijalne sfere i to na nagao i dramatičan način, odlaskom u penziju, kod mnogih stvaraju ozbiljne emotivne, pa i fizičke smetnje, čime se problem sa tržišta rada premešta u domen zdravstva, socijalnog osiguranja kojem pripada penziono osiguranje ili, pak, socijalnog staranja kada je reč o licima koja nisu ostvarila pravo na penziju ili je ona nedovoljna za preživljavanje.<sup>15</sup> Onako kako je doživotno obrazovanje defini-

---

vota u starijoj dobi čemu su orijentisani Univerziteti za treće doba koji su obuhvaćeni sistemom doživotnog obrazovanja.

<sup>15</sup> Izmeštanje problema povezanih s anomalijama na tržištu rada u domen zdravstva i socijalne zaštite može se tumačiti analogno medikalizaciji poteškoća s učenjem kod romske dece. U oba slučaja, reč je o tome da se problem pokušava rešiti rekontekstualizacijom. Nevolja je, međutim, u tome da pri rekontekstualizaciji dolazi i do reidentifikacije uzroka problema. Tako, na primer, kao što se romska deca, odrasla izvan socijalnih pod-

---

sano, trebalo bi da uvrsti čak i najstarije radno sposobne pripadnike društva, ali se čini da to neće biti moguće sve dok neformalni vid obrazovanja ne stekne već apostrofirane karakteristike. Ako ovo prihvatimo kao ispravno i moguće, onda nema potrebe obrazlagati da bi isti, ili veći, benefit bilo moguće očekivati i kod populacije koja je etiketirana odrednicom 45+.

Jedna od preporuka ovog rada jeste i potreba da se detaljnije razmotri praksa zemalja kojima pokušavamo da se približimo, i time javna politika prilagodi pre nego što se praktično i primeni. Naime, praksa o kojoj je reč pokazala je da postepeno isključivanje pojedinca iz radne zajednice ima mnogo bolje efekte na pojedinca, pa i na društvo. To bi značilo da bi, poput većine zemalja, trebalo uraditi više na promovisanju nepunog radnog vremena, onako kako je ono formulisano u našem *Zakonu o radu* (Zakon o radu – Član 39, Član 40 i Član 41). Naime, Zakon o radu podrazumeva mogućnost umanjene satnice ili rad za dva poslodavca kojim bi se dopunilo radno vreme od 40 časova nedeljno. Po-

---

sistema koji su bili na raspolaganju neromskoj deci, smatraju retardiranom i u skladu s tim prosleđuju u specijalizovane institucije, i deo populacije starijih od pedeset godina, kada ostane bez dovoljnih sredstava za život, biva od strane sistema socijalne zaštite poslat u gerontološke domove. Iako i ovaj fenomen zahteva posebno istraživanje, vidimo ga kao simptom opšteg stanja u kojem se putem prebacivanja odgovornosti, koje po sebi ne mora biti štetno, proizvode novi problemi koji ne bi postojali nezavisno od institucionalnih praksi.

vezivanje pripravnika i onih pred penzijom, žena koje se odlučuju za materinstvo, ili onih koji nastavljaju sa školovanjem, na istom radnom mestu, sa manje radnih sati (dakle, i manjim opterećenjem za pojedinačne poslodavce), otvara mogućnost većeg broja participanata u sferi rada, a već se pokazalo da nema boljeg načina sticanja i osvežavanja znanja od onog koji se odvija na radnom mestu. Time bi i neformalno obrazovanje, kao deo celoživotnog obrazovanja, bilo stavljeno u prvi plan. Jednostavno povezivanje ugroženih kategorija koje se susreću ili sa nemanjem posla ili sa stalnim strahom da bi ga mogli izgubiti, dobra je mogućnost i za rasterećenje Nacionalne službe za zapošljavanje kao servisa koji posreduje između poslodavaca i nezaposlenih u situaciji ogromne nesrazmere između ponude i potražnje.

U cilju prevazilaženja problema starijih aktera na tržištu rada i promovisanja fleksibilnih oblika rada, pored zakonske mogućnosti, na nivou Republike doneta je i *Nacionalna strategija zapošljavanja*, kojom je trasirana konkretna mogućnost, a u kojoj stoji:

U petoj smernici Evropske strategije zapošljavanja navode se osnovne mere kojima se podstiče povećanje ponude rada i podrška aktivnom starenju. Mere navedene u ovoj smernici se prvenstveno odnose na dostupnost stalnog usavršavanja, stvaranje boljih radnih uslova, naročito u pogledu zdravstvene sigurnosti na poslu i uvođenje fleksibilnijih oblika organizacije rada. Naglašava se potreba za eliminisanjem podsticaja za rano izlaženje sa tržišta rada, stvaranjem uslova pod kojima bi se starijim radnicima isplatilo da ostanu aktivni na tržištu rada i putem podsticaja poslodavcima da zapošljavaju starije radnike. Cilj je

---

da se u svim zemljama EU do 2010. godine prosečna starosna dob izlaska sa tržišta rada poveća za 5 godina.

(Nacionalna strategija zapošljavanja 2005, 43-44)

Dobrih primera ove prakse ima mnogo, ali se u EU izdvaja Velika Britanija<sup>16</sup>. Razlog za to su i daleko kraća porodijska odsustva, nego kod nas a koje traje godinu dana, ali je i stopa nezaposlenosti u slučaju Velike Britanije, koja je u decembru 2011. godine iznosila 8,4%<sup>17</sup>, što svakako nije rezultat samo ovog oblika rada, ali čini dobar deo strategije smanjenja nezaposlenosti, a time i siromaštva. Uz ovaj oblik rada često se ističu prednosti i rada od kuće (više o ovom obliku rada i drugim oblicima fleksibilnog rada u EU u: Stavrou 2005, 923-947). Upravo, većom zastupljenošću fleksibilnih oblika rada moguće je iskoristiti prednosti tehnološkog i telekomunikacionog napretka i time ublažiti negativne efekte ovog procesa koji je i doveo do toga da potreba za doživotnim obrazovanjem postane jedna od primarnih.

## **Zaključak**

Čini se da smo još daleko od vremena kada će i zaposleni i poslodavci uvideti prednosti fleksibilnih oblika rada, a kao opšti zaključak nameće se da je ideja doživotnog obra-

---

<sup>16</sup> [www.direct.gov.uk/en/AdvancedSearch/Searchresults/index.htm?fullText=flex](http://www.direct.gov.uk/en/AdvancedSearch/Searchresults/index.htm?fullText=flex)

<sup>17</sup> [www.tradingeconomics.com/united-kingdom/unemployment-rate](http://www.tradingeconomics.com/united-kingdom/unemployment-rate)

zovanja, iako zamišljena kao ona koja je dostupna svima, bez mnogo efekta ukoliko nije usmerena i ka onima koji imaju najmanje vremena na raspolaganju, a to svakako jesu starije osobe. Preliminarno istraživanje konceptualizacije doživotnog obrazovanja i s njim povezanih pitanja pokazuje brojne klasifikatorne probleme, greške ili propuste, napravljene pri prevođenju javnih i praktičnih politika EU u pravni i politički sistem Republike Srbije. Jasno izražene namere da se s problemom nezaposlenosti suočimo kao društvo, praćen je neadekvatnim praksama poput: a) nekritičkog preuzimanja, gotovo prepisivanja i transplantacije evropskih politika bez kontekstualnog prilagođavanja, b) klasifikatornim sjedinjavanjem kategorija čiji se problemi ne mogu rešavati istim mehanizmima (na primer, onemogućavanjem celoživotnog obrazovanja starijoj populaciji putem izostanka zakonske obaveze priznavanja neformalnih kvalifikacija na tržištu rada u kontekstu u kojem su oni tradicionalno isključeni iz formalnog obrazovnog sistema) i c) klasifikatornim razdvajanjem kategorija čiji se problemi mogu rešavati istim mehanizmima, mada to nije slučaj (na primer, potencijalnim objedinjavanjem rešavanja problema ugroženih kategorija stanovništva kroz uvođenje deljenog i fleksibilnog radnog vremena).

**Izvori:**

Nacionalna strategija zapošljavanja za period 2005 – 2010. godina. Dostupno na: <http://www.mos.gov.rs/sites/default/files/down/strzaposljavanje.pdf>

---

- Arandarenko i Nojković. 2007. *Pregled tržišta rada u Srbiji*. Dostupno na: [http://www.nshc.org.rs/pdf/arandarenko\\_pregledtrizarada.pdf](http://www.nshc.org.rs/pdf/arandarenko_pregledtrizarada.pdf)
- Nacionalna strategija Srbije za pristupanje Srbije i Crne Gore Evropskoj uniji 2005: Dostupno na: [http://www.srbija.gov.rs/vesti/dokumenti\\_sekcija.php?id=45678](http://www.srbija.gov.rs/vesti/dokumenti_sekcija.php?id=45678)
- Kako da pretvorite svoje ideje u evropske istraživačke projekte?* Dostupno na; [http://www.balkan-fabnet.eu/content/handbook/FP7%20handbook\\_Serbia.pdf](http://www.balkan-fabnet.eu/content/handbook/FP7%20handbook_Serbia.pdf)
- The Lifelong Learning Programme: education and training opportunities for all*. Dostupno na: [http://ec.europa.eu/education/lifelong-learning-programme/doc78\\_en.htm](http://ec.europa.eu/education/lifelong-learning-programme/doc78_en.htm)
- Doživotno obrazovanje*. Dostupno na: [http://www.edukacija.rs/Edukacija-Do%C5%BEivotno-obrazovanje\\_33](http://www.edukacija.rs/Edukacija-Do%C5%BEivotno-obrazovanje_33)
- Knežević Vladimir, *Siva ekonomija i mere za njeno suzbijanje*, Pravni informator, br. 11, god. V, 2002. on-line izdanje časopisa. Dostupno na: <http://www.informator.rs/sadr%C5%BEaj-novembar-2002.html>; <http://www.direct.gov.uk/en/AdvancedSearch/Searchresults/index.htm?fullText=flex>; <http://www.tradingeconomics.com/united-kingdom/unemployment-rate>
- Zakon o radu. Dostupan na: [http://www.svos.org.rs/pdfs/zakon\\_o\\_radu.pdf](http://www.svos.org.rs/pdfs/zakon_o_radu.pdf)
- Nacionalni akcioni plan zapošljavanja za 2009. godinu. Dostupan na: [http://www.nsz.gov.rs/page/info/sr/agencije/materijal\\_agencije.html](http://www.nsz.gov.rs/page/info/sr/agencije/materijal_agencije.html)
- Strategija unapređenja položaja osoba sa invaliditetom u Republici Srbiji. Dostupna na: [http://www.srbija.gov.rs/vesti/dokumenti\\_sekcija.php?id=45678](http://www.srbija.gov.rs/vesti/dokumenti_sekcija.php?id=45678)
- Praćenje društvene isključenosti u Srbiji – Selekcija i karakteristike ciljnih grupa i preliminarno testiranje indikatora. Dostupno na: <http://www.zavodsz.gov.rs/PDF/iskljucenost/Selekcija%20i%20karakteristike%20ciljnih%20grupa....pdf>



Strategija za unapređenje položaja Roma u Republici Srbiji.  
Dostupna na: [http://www.srbija.gov.rs/vesti/dokumenti\\_sekcija.php?id=45678](http://www.srbija.gov.rs/vesti/dokumenti_sekcija.php?id=45678)

Nacionalna strategija za mlade. Dostupna na: [http://www.srbija.gov.rs/vesti/dokumenti\\_sekcija.php?id=45678](http://www.srbija.gov.rs/vesti/dokumenti_sekcija.php?id=45678)

Mihailović, Srećko i Vojislav Mihailović. 2011. *Stariji radnici – Neki na poslu, a neki ni posla ni penzije*. Beograd: Centar za demokratiju. Dostupno na: [http://www.centaronline.org/postavljen/60/Stariji\\_radnici\\_brosura.pdf](http://www.centaronline.org/postavljen/60/Stariji_radnici_brosura.pdf)

### Literatura:

Babović, Marija. 2007. *Položaj žena na tržištu rada u Srbiji*. Beograd: Program Ujedinjenih nacija za razvoj.

Dimov, Jadranka. 2007. *Srednje stručno obrazovanje i potrebe tržišta rada*. Beograd: Centar za obrazovne politike i Alternativna akademska obrazovna mreža.

Dobrivojević, Ivana. 2009. Svi u fabrike! – instant industrijalizacija u Jugoslaviji 1945-1955. *Istorija 20. veka* 27 (2): 103-114.

Gaćanović, Ivana. 2009. *Problem evropskog identiteta – uvod u antropologiju Evropske unije*. Beograd: Srpski genealoški centar i Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta Univerziteta u Beogradu.

Kovačević, Ivan i Marija Krstić. 2011. Između istorije i savremenosti: antropološko proučavanje gastarbajtera u 21. veku. *Etnoantropološki problemi* 6 (4): 969-982.

Kovačević M. 2011. Eskalacija teške privredne krize u Srbiji. *Ekonomski vidici* 16 (4): 613-631.

Kulić, Radivoje i Miomir Despotović. 2005. *Uvod u antragogiju*. Beograd: Svet knjige.

---

- Milenković, Miloš. 2008. Problemi konstitucionalizacije multikulturalizma – pogled iz antropologije, deo prvi – o 'očuvanju' identiteta. *Etnoantropološki problemi* 3 (2): 45-57.
- Milosavljević, Ljubica. 2010. Konstrukcija starosti – štampa o domovima za stare (1945-1960). *Etnoantropološki problemi* 5 (2): 165-183.
- Milosavljević, Ljubica. 2011. Upravljanje vremenom i njegovo vrednovanje kod starijih pripadnika društva. *Antropologija* 11 (2): 143-159.
- Novaković G, Nada. 2010. Žene i tržište rada u društvu u tranziciji. *Politička revija* (XXII) IX, 23 (1): 377-408.
- Novaković, Nada. 2001. Karakteristike radnog zakonodavstva u "post-socijalističkoj" Jugoslaviji. *Sociološki pregled* XXXV, 1-2: 55-73.
- Smiljanić; Vera. 1979. *Psihologija starenja*. Beograd: Nolit.
- Sokić, Sreten. 2007. Aktuelni problemi nezaposlenosti u Srbiji. *Socijalna misao* 2/2007: 143-178.
- Stavrou T., Eleni. 2005. Flexible work bundles and organizational competitiveness: a cross-national study of the European work context. *Journal of Organizational Behavior* 26: 923-947.
- Stojanović B. 2006. Tržište rada u Srbiji – 1990-2005. *Sociološki pregled* 40 (1): 3-31.
- Sumrak, Dejan. 2010. *Opšta gerontologija – antropologija starosti*. Beograd: Socijalna misao.
- Trifunović, Vesna. 2009. Konceptualizacija gubitnika i dobitnika tranzicije u popularnoj kulturi. *Etnoantropološki problemi* 4 (1): 107 – 121.
- Vuković, Drenka. 2010. Starost i siromaštvo. *Zbornik Matice srpske za društvene nauke* 131: 165 – 175.

**Ana Banić Grubišić**

*Institut za etnologiju i  
antropologiju  
Filozofski fakultet  
Univerzitet u Beogradu  
[agrubisi@f.bg.ac.rs](mailto:agrubisi@f.bg.ac.rs)*

**Marija Krstić**

*Institut za etnologiju i  
antropologiju  
Filozofski fakultet  
Univerzitet u Beogradu  
[marija.krstic@f.bg.ac.rs](mailto:marija.krstic@f.bg.ac.rs)*

## **Radionica "Gastarbajteri – šta znamo o njima?" Istraživanje stavova/predstava studenata etnologije i antropologije o gastarbajterima\***

**Apstrakt:** Na osnovu saznanja dobijenih prilikom razgovora sa studentima na radionici posvećenoj antropološkom razumevanju kulturnog identiteta gastarbajtera, u radu se izlažu osnovna pitanja i problemi u vezi s antropološkim proučavanjem date grupe. Cilj istraživanja je sticanje uvida u stavove/predstave koje studenti etnologije i antropologije imaju o gastarbajterima.

**Ključne reči:** gastarbajteri, predstave studenata, kulturni i društveni identitet radnih migranata

---

\* Ovaj rad je nastao na osnovu istraživanja koja su sufinansirana iz projekta Ministarstva kulture RS: "*Ni tamo ni ovdje*" – kulturno nasleđe i identitet gastarbajterske populacije i Ministarstva prosvete i nauke RS: *Identitetske politike Evropske unije: Prilagođavanja i primena u Republici Srbiji* (177017) i *Antropološko proučavanje Srbije – od kulturnog nasleđa do modernog društva* (177035).

## Uvod

U okviru projekta Ministarstva kulture RS "Ni tamo ni ovde: kulturni identitet gastarbajtera i predstave o njima" na Filozofskom fakultetu održana je 17.11.2011. radionica sa studentima četvrte godine Odeljenja za etnologiju i antropologiju pod nazivom "Gastarbajteri – šta znamo o njima? Antropološko razumevanje kulturnog identiteta gastarbajtera". Želele smo da saznamo kako studenti etnologije i antropologije percipiraju fenomen radnika na privremenom radu u inostranstvu, pogotovo ako se ima u vidu da je "fenomen" gastarbajtera bio nedovoljno proučavan u dosadašnjoj etno-antropološkoj produkciji (v. Kovačević i Krstić 2011). U slučajevima kada ne postoji lično poznanstvo/susret/rodbinske veze sa gastarbajterima, predstave o njima se uglavnom stiču iz masovne kulture, npr. kroz književnost, dokumentarne i igrane filmove, televizijske serije, štampane i Internet medije itd. (v. npr. Marković 2005).

S obzirom na to da etnologija i antropologija izučavaju, između ostalog, kulturne predstave, identitetske prakse i lične narative,<sup>2</sup> zanimalo nas je kakva stanovišta o gastarbajterima imaju studenti završne godine studija. Smatramo da je diskusija koja se razvila na ovoj radionici pružila vredna saznanja iz više razloga. Stekli smo uvid, pre svega, u neke stavove koje studenti etnologije i

---

<sup>2</sup> U skorijem radu smo se bavile narativima gastarbajtera, v. Antonijević, Banić Grubišić, Krstić (2011); Antonijević (2011).

antropologije imaju o gastarbajterima, a koji su bili isprepletani sa stanovištima i predstavama koje studenti imaju kao poznanici/unuci/prijatelji gastarbajtera ili meštani tipično "gastarbajterskih krajeva", dok smo, sa svoje strane, ponudile neke druge interpretacije. Za razliku od vremenski ograničenih terenskih etnografskih istraživanja, studenti, poreklom iz istočnih delova Srbije, u dodiru su sa gastarbajterima i njihovom kulturom na svakodnevnom nivou.

Radionica, koju su vodili prof. dr Ivan Kovačević, prof. dr Dragana Antonijević, Ana Banić Grubišić i Marija Krstić, sastojala se iz tri dela. U prvom delu radionice studenti su gledali film "Stranac tamo, stranac ovde" autorke Sandre Mandić, u režiji Nikole Momčilovića, iz 2007. godine, dostupnog na sajtu B92. Zatim je prof. dr Kovačević održao predavanje o mogućnostima, prednostima, ali i nedovoljnostima antropološkog izučavanja gastarbajtera. U poslednjem delu radionice, Ana Banić Grubišić i Marija Krstić su moderirale i vodile diskusiju u vezi filma, izlaganja prof. Kovačevića i o potencijalnim temama i osvrtima na buduća antropološka istraživanja. U radionici koja je trajala tri sata učestvovalo je ukupno 15 studenata,<sup>3</sup> od kojih su neki u julu 2011. godine, u okviru letnje terenske prakse u Knjaževcu i okolini, proučavali identitet gastarbajtera pod rukovodstvom Ane Banić Grubišić.

---

<sup>3</sup> Svim studentima se srdačno zahvaljujemo na saradnji.

---

## **Gastarbajteri – šta znamo o njima? Antropološko razumevanje kulturnog identiteta gastarbajtera**

Radionica je započeta projekcijom dokumentarnog filma "Stranac tamo, stranac ovde". Postoji nekoliko razloga zašto smo izabrali ovaj film. Pre svega, zbog njegove dostupnosti (preko Interneta). Zatim, film uključuje nekoliko perspektiva: intervju sa prvom, drugom i trećom generacijom gastarbajtera u Istočnoj Srbiji i u Beču, intervju sa lokalnim negastarbajterskim stanovništvom iz Kučeva i intervju sa državnim službenicima koji se bave pitanjem gastarbajtera u Srbiji (Ministarstvo za dijasporu, opštinska uprava Kučevo) i Austriji (magistrat u Beču, odeljenje za strance), te prikazuje gastarbajtere u dve kulture.

U filmu je akcenat stavljen prevashodno na materijalnoj kulturi gastarbajtera, odnosno, u prvom planu su njihove grandiozne kuće i skup nameštaj koji je uglavnom donet iz inostranstva, dok film prati muzička podloga u vidu "prigodne" turbo-folk i, ređe, klasične muzike. Budući da je najveća pažnja posvećena pokazivanju njihovog, teškim radom stečenog, bogatstva – vizuelnim prikazima njihovih kuća, stiče se utisak da je ovaj film pre svega o gipsanim kipovima – pošto su "lavovi" u centru pažnje. Naslov filma, često korišćena krilatica kada je reč o gastarbajterima i krilatica koju i oni sami koriste, ima za cilj da pokaže da su oni neuklopljeni i tamo i ovde, da su stranci i u zemlji matici i u zemlji imigracije. Uprkos dostupnosti više perspektiva, čini nam se da je, zbog preteranog fokusa na materijalnu kulturu i rasipništvo karakteri-

stično za gastarbajtere, film ostao zatvoren u stereotipe koji o njima vladaju, ne ponudivši drugačije interpretacije, npr. gastarbajtersku snalažljivost, istrajnost i odlučnost da odu iz Jugoslavije i Srbije, da započnu i potom uspeju da izgrade nove živote.

Studenti su o odgledanom filmu imali izrazito kritičan stav i većinom su smatrali da su gastarbajteri u filmu prikazani sa podsmehom i na negativan način:

– Upotreba, čak zloupotreba tog njihovog glasa, sa željom da se predstave verovatno najbolje što mogu, da pričaju o tim stvarima kakve verovatno jesu, kako ih oni sami vide, da pokažu svoje spavaće sobe i sve ostalo, neki ljudi bi rekli: znate šta, neću ja vama da otvaram vrata svoje spavaće sobe, a onda vi uzmete pustite neku muziku i napravite od svega toga cirkus.

Jedno od pitanja o kome se u ovom delu radionice najviše razgovaralo bio je "da li gastarbajteri treba da se pravdaju zbog izabranog načina života?" i da li mi kao antropolozi možemo (ako je to uopšte potrebno) da odbranimo njihove stavove, njihovu gastarbajtersku kulturu? Najveći broj odgovora studenata odnosio se na pitanje ulaganja njihovog novca stečenog radom u inostranstvu, i diskusija na radionici je bila usmerena upravo ka ovoj oblasti života gastarbajtera. Na kraju smo zaključili da način na koji film prikazuje gastarbajtere ne odudara toliko od toga kako *neki* gastarbajteri žele sebe da vide – *neki* žele da budu prikazane njihove spavaće sobe i *neki* žele da budu prikazani njihovi gipsani lavovi i labudovi, ali drugi ne. Takođe, većina njih shvata da nisu prihvaćeni ni u Srbiji ni u Austriji, ali film

---

ne prihvata takav način života, kao moguću opciju. Ono što film spominje na kraju, a što i dalje ostaje nedorečeno jeste da Srbija ekonomski jako zavisi od gastarbajtera i od gastarbajterskih doznaka i od njihovih ulaganja.

### **Problemi i pitanja gastarbajterskog kulturnog i društvenog identiteta**

Iako većina studenata poznaje nekoga ko je otišao na privremeni rad u inostranstvo, čini nam se da u početku nisu želeli da pričaju o svojim iskustvima. S tim u vezi postavljaju se pitanja: da li su gastarbajteri u Srbiji postali naši "unutrašnji drugi" kojih se na neki način "stidimo", prema čijem životnom stilu imamo negativan stav i o kojima najčešće ne govorimo, a kada govorimo, to je u onim prilikama kada želimo da izrazimo naše neodobravanje njihovog načina života kojeg interpretiramo u okviru nekakve kič "gastarbajterske materijalne kulture" i prekomernog trošenja novca?

U razgovoru sa studentima nametnulo se nekoliko tema – odnos javnosti i lokalne zajednice prema gastarbajterima, sličnosti i razlike između različitih migracijskih perioda, važnost gastarbajterskih doznaka za srpsku ekonomiju, pitanje modernizacijskog uticaja gastarbajtera i slično. Većina studenata je naglasila dvojnost "ni tamo, ni ovde", odnosno višeslojnost kulturnog i društvenog identiteta gastarbajtera koji potiče iz njihovog različitog ponašanja u Srbiji i inostranstvu.



– Na primer, kada smo bili u Minićevu u poseti romskoj porodici koja je živela od socijalne pomoći u inostranstvu, koja je po materijalnoj kulturi ličila na gastarbajtere. Oni su i dalje klasični gastarbajteri iako nisu radili.<sup>4</sup>

Na osnovu ličnog iskustva, studenti su istakli neodrživost podrazumevanja da su "svi gastarbajteri isti", ili homogena grupa. Pored toga, u zavisnosti od regiona u Srbiji, gastarbajteri su na različite načine prihvaćeni. Jedan student je ukazao na problematiku vlaškog identiteta, odnosno na odnos lokalne zajednice prema Vlasima gastarbajterima i prisutnu etničku i socijalnu distancu.

– Poznajem taj resavski kraj. Njegova specifičnost je u tome da je to rudarsko mesto i da u njemu živi više različitih nacija i veroispovesti, i tu prosto ne postoji nekakva etnička distanca u tom nekom pogledu. Sa druge strane vlaška populacija je ona koja se gotovo isključivo bavi poslovima u inostranstvu. Dakle Vlasi su gastarbajteri i oni postaju "drugi" na nekoliko različitih osnova – na etničkoj i na verskoj osnovi (iako se oni izjašnjavaju kao pravoslavci na drugačiji način proslavljaju svoje ceremonije), prostorno su drugi jer žive izdvojeni iz centralne zajednice, najčešće po okolnim brdima, i postaju, konačno, ekonomski drugi jer najveći deo novca zarađuju kao gastarbajteri. U odnosu na Vlahe, Srbi i Hrvati imaju manju socijalnu distancu između sebe. To je vrlo interesantna pojava i Vlasi se (najčešće među mlađim ljudima) zovu gastosima ili strejndžerima, to je univerzalni termin. Svi oni iz inostranstva dolaze obično u letnjem periodu i za to mesto je specifičan 6 avgust – proslava Dana rudara. Oni se dele po gru-

---

<sup>4</sup> O romskim gastarbajterima, v. Banić Grubišić (2011).

---

pama, odnosno oni se druže međusobno – imaju svoja mesta za proslave, svoje kafane, potpuno izdvojeni od ove druge zajednice. Među mladima čak dođe i do tuča, po toj nekoj osnovi. I to pokazuje da se lokalna zajednica štiti od stranog tela koje na neki način remeti taj red i mir. To je ta neka liminalna faza, jer oni obično dolaze u vanrednoj situaciji, za vreme praznika ili proslava kada se remeti ta neka uobičajena kolotečina zajednice i sama lokalna zajednica stavlja socijalnu distancu prema njima.

Pitanje koje je izazvalo posebnu pažnju i interesovanje studenata bilo je da li javnost i lokalna zajednica prema gastarbajterima ima pozitivan ili negativan stav.

– Sam koncept njihovih ulaganja, to je individualna stvar, ono što je važno, to je onaj osećaj koji oni imaju, koji prenose, osećaj te zbunjenosti da li pripadaju tamo ili ovde. Mi ih od početka gledamo kao nekakve uljeze, imamo negativan stav, ne možemo da shvatimo ljude koji se vrate, te povratnike koji naprave kuću il' nešto.

– Kod mene u kraju nema gastarbajtera, to nije gastarbajterski kraj, ali uvek ima ljudi koji su otišli u inostranstvo da rade. Uglavnom su to bračni parovi ili samo muškarci, koji odlaze na neko vreme i ne zadržavaju se čitavog života u inostranstvu. Odnosi sa lokalnom zajednicom su normalni. Jedino što je primetno jeste da kod lokalnog stanovništva ima s jedne strane malo zavisti, koja uglavnom postoji prema ljudima koji imaju nešto više novca, a s druge strane ima više sažaljenja. Najčešće može da se čuje 'jadni oni, eto mučili su se ceo život i šta sad' ili za te starije ljude nakon povratka 'eto jadan, nije vido beli dan, doš'o i umro'. Možda je to način da se stanovništvo uteši zato što nema toliko novca, pa sad mora da nađe za sebe neki način da ka-

že ipak je nama super, jeste da nemamo novca ali smo eto tu, slobodni, ne radimo, sedimo ispred prodavnice, ili šta god.

– Gastarbajteri su, rekla bih klasa, sloj, kojih se javnost u Srbiji stidi i želi da napravi neki otklon pa ih ili vezuje, ili češće govori o grupama koje nisu etnički u potpunosti srpske. To su ili Romi ili Vlasi, ili tako neke mešane kategorije.

Studenti su gastarbajtere opisivali kao grupu/zajednicu kod koje postoji snažna unutrašnja identifikacija.

– Još jedna stvar koja može da se primeti jeste da kada dođu Srbi gastarbajteri, što iz Frankfurta, što iz Beča, ili iz Italije, oni se drže zajedno, druže se među sobom kada su u Srbiji. Znači taj njihov neki međusobni odnos koji je postojao tamo, održavaju te odnose i u Srbiji. Evidentno je da postoji to neko unutrašnje povezivanje, da se oni grupišu po tom principu, kada su ovde ti ljudi imaju više kontakata sa onima koji imaju isto iskustvo. To je evidentno.

## **Odnos lokalne zajednice prema gastarbajterima**

Pojedini studenti smatrali su da je "u određenju gastarbajtera" značajnije to kako njih posmatra lokalna zajednica i preporučili su da bi se u narednim istraživanjima trebalo fokusirati baš na ta dva aspekta: kako gastarbajterere vide/doživljavaju u lokalnoj zajednici; kako gastarbajteri sebe predstavljaju; i na kraju, ispitati kako lokalne vlasti vide gastarbajtere.

– Ja mislim da ih lokalna zajednica posmatra baš onako kako se oni predstavljaju. Imam primer za to – reč je o jednom dečku

---

iz sela u jugoistočnoj Srbiji, čija je mama otišla da radi u Švajcarsku pre dve godine. Oni su do pre dve godine, dok njegova majka nije otišla u inostranstvo, živeli sasvim normalno, imali su baštu gde su gajili paradajz i krastavce. Taj dečko je prošle godine slavio svoj 24 rođendan tako što je pozvao orkestar, napravio šatru, to je baš bio vašar i bilo je za celo selo. To je jedan primer kako on želi da pokaže da on sada ima novac i da može da ugosti celo selo. Drugi primer su moji rođaci. Brat moje bake je sa 18 godina otišao u Francusku da radi. Otišao je sa suprugom. Oni su u Srbiju dolazili na svake dve godine i deca su im živela ovde. Kod njih nema tih lavova i labudova, nema tih fontana, nema ničega od tih primera gastarbajtera. Oni imaju malo više novca, malo bolje žive, ali nije to sad neka drastična razlika, kao što je slučaj sa tim dečkom koji proslavlja rođendan sa celim selom. Zavisi kako oni žele da ih ta lokalna zajednica vidi.

– Moja sestra koja živi dole na jugu, u Aleksincu, pre par godina je bila u vezi sa jednim dečkom koji je otišao u Švajcarsku da radi. On se tamo zaposlio i zaradio je isto neke velike pare, sada više ne dolazi u Aleksinac, ali joj redovno šalje stvari koje pre nije mogao da priušti. On je isto sagradio veću kuću, ali nema lavove ili nešto tako, mada jeste malo kičeraj. S druge strane, pre oko godinu dana došao je iz inostranstva jedan dečko, baš u njihovu ulicu. Doveo je sa sobom ženu iz Nemačke i sad grade kuću, imaju lavove i sve. U toj njihovoj ulici su sve kuće jednospratne, a dosta kuća je i nezavršeno, bez urađene fasade. Kuća ovog dečka je jedna ogromna kuća sa belom ogradom, sa bazenom i fontanama u dvorištu. Lokalno stanovništvo različito reaguje – za ovog mladića što je još uvek u Švajcarskoj oni vole što je on tamo uspeo, što zarađuje pare i šalje ih svojoj porodici, dok za ovog dečka koji je sad došao, kažu 'on je mafijaš, ko zna kako je stekao te pare'.

## Materijalna kultura gastarbajtera

Materijalna kultura gastarbajtera, odnosno "rasipništvo" je jedan od najčešće analiziranih aspekata u istraživanjima gastarbajtera. S obzirom na ekonomsko preterivanje, karakteristično za gastarbajtere u Srbiji i visok nivo štedljivosti i skromnog života u inostranstvu, više autora je ispitivalo ovu diskrepancu (v. Bratić i Malešević 1982; Ромелић и Стојановић 1989; Антонијевић 2000; Marković 2005). Prema Dobrili Bratić i Miroslavi Malešević (1982, 144, 147, 149-150), grandiozne (i većinom prazne) kuće imaju stambenu, obredno religijsku i estetsku funkciju, kao i funkcije ulaganja, odnosno "trošenja" kapitala i isticanja društvenog statusa dok, pod latentnom funkcijom autorke smatraju integraciju porodice koju kuća pruža.

– Ja mislim da gastarbajteri to pakupe odande, da oni to vide tamo, da su zapadno-evropske kuće uređene tamo sa tim, ali verovatno da ove gastarbajterske nisu istog kvaliteta, niti figurice, niti modeli.

– Ono što je meni u stvari zanimljivo je to što na njihovom primeru, ne znam za neke druge grupe koje raspolažu svojim novcem, da svako od nas daje sebi toliko prava da komentariše to na šta su oni potrošili novac. Mislim, mi to sa punim pravom komentarišemo, ja prva, i sad recimo kad vidim nekog groznog 'jao vidi ovi, šta je ovo', ali nekako kao da se gubi iz vida da je to stvarno njihov novac koji su oni zaradili i da bi i njih kao grupu trebalo poštovati. Treba staviti sebi ogradu od nekog takvog pristupa gde mi možemo da kažemo – jao ovo je kič – i da ih recimo na osnovu toga razlikujemo od nekih drugih ljudi koji

---

odlaze u inostranstvo da zarade novac. Kao što se ovde sad ispostavilo da ih razlikujemo, osim toga da li imaju lavove ili nemaju lavove. Mislim to nije suština njihove pozicije u društvu.

### **Pitanje terminologije i novi-stari migranti**

Iako su radne migracije postojale i ranije, gastarbajteri su fenomen vezan pre svega za drugu polovinu XX veka i obnovu zapadnoevropskih država posle II svetskog rata. Kada su u pitanju jugoslovenski radni migranti, sam naziv "radnici na privremenom radu u inostranstvu" je uveden 1971. godine (Vuksanović 1996, 298). Prema novijim istraživanjima, gastarbajteri postaju deo šire mreže transkulturalnih zajednica (v. npr. Vertovec 1999). Onako kako su u literaturi gastarbajteri najčešće tretirani jeste kroz pojam transmigranata. Pojam transmigracija pokazuje da postoji taj koegzistentan odnos s obe ili više zajednica; da oni zadržavaju i usvajaju više grupnih identiteta koje pokušavaju paralelno da održe; održavaju veze i u zemlji matici i u zemlji imigracije koje mogu paralelno da funkcionišu.

S tim u vezi, pitale smo studente šta misle o ekonomskim migracijama posle dvehiljaditih, da li su ti emigranti po njima isto gastarbajteri ili je u pitanju neki novi fenomen? Da li je termin gastarbajter (nem. gost-radnik) primenljiv i u njihovom slučaju, ili bi možda prigodnije bilo da se za te ljude "smisli" neki novi termin?

– Meni je to nelogično – svi oni idu i zato su isti. Pa ne mogu biti isti, da bez obrazovanja rade posao za koji će biti bolje plaće-

ni, kao za isti posao za koji bi bili plaćeni ovde. Znači neki lošiji, nekvalifikovani radnici koji taj svoj kapital ulažu tako kako ga ulažu, možda zato što su mislili da će im se to isplatiti, to nije ni bitno, ili neko ko ode eto tako, pa tamo i radi sticajem okolnosti ili ne znam već šta.

– Što se tog pitanja tiče, ja ne znam stvarno kakve su suštinske razlike među njima – onim gastarbajterima od ranije i onima koji odlaze sad. Ako je problem samo u tome što termin gastarbajter ima određeno značenje ovde, značenje koje je pogrdno, i prosto ima rep za sobom što bi rekli, pa onda 'ajde da smislimo neki drugi fini termin, za neke finije ljude, jer oni sa lavovima to su gastarbajteri, a ovi koji odu pa rade neke fine poslove, oni treba da se zovu finim nekim nazivom. Ali u suštini ako reč prosto ukazuje na radnika gosta ja ne vidim zašto bi je trebalo menjati, jer inače mislim termine od pripisanih značenja pre treba čistiti nego praviti nove i nove jer se novi uvek popune određenim značenjem.

Kada gastarbajteri definišu sebe kao "stranac i ovde i tamo ili ni tamo ni ovde" to ne znači da oni nigde ne pripadaju nego da na različite načine pripadaju u obe zajednice, da su na drugačije načine prihvaćeni (odnosno neprihvaćeni). Navike koje su usvojili ili novac koji su stekli na neki način ih distancira od zajednice, a i oni sami prave ponekad tu distancu. Na takav način, oni grade sopstveni život, sopstveni otpor ali istovremeno i sopstveni doprinos kulturama u kojima žive. Samo što je to na različite načine prepoznato, u filmu je to prepoznato kroz podsmeš i karikaturu. Neki drugi autori ukazuju na njihov doprinos, odnosno u naučnim radovima se ukazuje da Srbija opstaje

---

zahvaljujući gastarbajterskim doznakama i inostranom prilivu novca (v. npr. Nikolić 2009; Marković 2005) .

### **Gastarbajteri kao "izvozni proizvod" Srbije**

Ekonomski uticaj doznaka na opstanak srpskog društva je neminovan. Vasiljević izdvaja nekoliko motiva kod migranata za slanje doznaka: pomoć porodici u zemlji porekla; finansiranje izgradnje i renoviranje kuća ili kupovine stanova; finansiranje imovine za sticanje prihoda (poslovni i stambeni prostor); za otpočinjanje ili investiranje u poslovne poduhvate; filantropski motiv (pomoć crkvi, lokalnoj samoupravi) (2009, 206). Prema podacima iz Ministarstva za dijasporu, priliv doznaka za 2009. godinu je bio oko pet milijardi dolara (Бобић 2009, 363), što je samo primer koliko novca "neprimetno uđe" u Srbiju. S tim u vezi, doznake su "duži niz godina bile osnovno sredstvo pokrića deficita platnog bilansa" (Vasiljević 2009, 209). Kako Vasiljević ističe, "iako je priliv doznaka u Srbiju obiman i konstantan, veoma malo primljenog novca je investirano u razvoj; osnovni oblici upotrebe doznaka bili su lična potrošnja, neproduktivno investiranje i imobilizovanje u gotovinskom obliku ("ispod slamarica") (2009, 202). Prema empirijskim rezultatima, motivi srpskih migranata za slanje doznaka su potrošnja, pokriće medicinskih potreba porodice, troškovi školovanja, izdržavanje dece i investiranje u zgrade i zemljište (Vasiljević 2009, 207).



Kada su u pitanju ekonomski doprinosi gastarbajtera, oni ne uključuju samo slanje novca svojoj porodici, već svaka njihova investicija (renoviranje i izgradnja kući, organizacija svadbi, krštenja i dr. proslava) uključuje upošljavanje čitave jedne armije ljudi iz tog regiona (v. Анто-нијевић 2000).

– Čitava severoistočna Srbija nema razvijenu infrastrukturu, jedino priliv tog novca od gastarbajtera koji oni ostave prilikom svog boravka ovde. Od toga se živi u tom kraju. Čitav taj kraj ne bi mogao da opstane da nema priliva tog novca koji dolazi iz inostranstva. I nisu samo gastarbajterske svadbe u pitanju. Iako se danas manje gradi nego pre, upošljavaju se i građevinski radnici i preduzetnici koji su u lokalnu. Zatim materijali, oni neke stvari donose iz inostranstva ali dosta toga kupuju i ovde. Pošto imaju dosta svojih starijih koji žive u Srbiji – ostavljaju im novac, ti stariji preko godine žive na osnovu tog novca, i koriste ga i u trgovini i za lekove i za druge rashode. Ostavljaju im novac i za medicinsku pomoć i brigu. Tako da ne može da se kaže da su to samo svadbe, čak su svadbe i jedan manji deo što se trošenja novca tiče, više su to tako te svakodnevnih stvari.

Jedna studentkinja koja živi u kraju gde ima dosta gastarbajtera istakla je da se u poslednje vreme mnogo manje nego ranije organizuju velelepne svadbe na koje se poziva celo selo, već se danas na gastarbajterske svadbe isključivo pozivaju drugi gastarbajteri.

Mogu da primetim tu tendenciju, mada nisam sigurna da li je to striktno što se tiče gastarbajtera ili inače ljudi kada prave

---

svadbe to rade. Danas se više gleda ekonomski aspekt, dakle ono što će se dobiti prilikom organizovanja te svadbe. Tako da se dosta pozivaju ljudi koji su iz inostranstva da bi se više novca dobilo. Gastarbajterske svadbe mogu da budu iz tog razloga usmerene samo da se pozivaju zvanice koje su same gastarbajteri. Činjenica je da su 90 % zvanica ljudi iz inostranstva.

### **Pitanje evropeizacije i potencijalnog modernizacijskog uticaja gastarbajtera**

Pitale smo studente šta misle o tome da li su gastarbajteri svojim drugačijim ponašanjem i navikama koje su stekli životom i radom u zapadnoevropskim zemljama uticali na modernizaciju, odnosno evropeizaciju tih mesta. Studenti su većinom smatrali da gastarbajteri nisu uspeli da značajnije utiču na promenu ponašanja ili vrednosti kod lokalnog stanovništva, s obzirom na to da kratko vreme provode u Srbiji. Taj aspekt privremenog boravka u Srbiji koji ne omogućava njihovo trajnije ulaganje u zemlji ili značajniji uticaj na lokalno stanovništvo, uočili smo tokom terenskog rada u okolini Kučeva (v. Antonijević 2011, 1024-1025). Uticaj gastarbajtera u lokalnoj sredini vezuje se isključivo za ekonomski aspekt, činjenicu da su materijalno pomagali (tj. da i dalje svojim doznakama pomažu) ta mesta.

– U mom gradu ima jedan bračni par koji je došao iz Francuske. Sve što su oni pokušali da urade po pitanju popravljanja

kvaliteta života nije prošlo među lokalnim stanovništvom. Da li su oni sami doživeli ili ne evropsku katarzu to nije ni bitno. Taj bračni par konstantno ima problem sa tim smećem koje drugi ljudi neprekidno bacaju u taj deo koji su oni ogradili. Njihove komšije na to kažu 'ma šta, oni su sad došli i sad će on meni tu nešto, šta me briga ja tu bacam godinama'. Tako da mislim da veći efekat možda mogu da ostvare jedino ako ih ima više, ili ako su angažovani jako u nekim drugim sferama.

– Problem je što oni nisu zapravo tu. Zbog toga ne mogu da u većoj meri utiču na lokalno stanovništvo koje je ostalo u Srbiji. Oni sami jesu dosta prihvatili od zapadno-evropske kulture, odnosno od kulture zemlje u koju su otišli. Dosta toga su poprimili, u ponašanju, u odevanju, u mnogim aspektima. Međutim oni ne žive ovde tokom cele godine tako da ne mogu da utiču u nekoj većoj meri na lokalno stanovništvo. O uticaju bismo mogli jedino da govorimo samo ako bi se oni vratili u Srbiju za stalno, tek onda bismo mogli da utvrdimo da li oni utiču na lokalno stanovništvo. Gastarbajteri utiču u ekonomskom smislu na opstanak onih koji jesu tu ali da je došlo do te neke evropeizacije onih koji su ostali u Srbiji, nije. Ne može da se uoči uticaj u tom nekom kulturnom smislu.

### **Potencijalne istraživačke teme**

Tokom radionice pitale smo studente koja istraživačka pitanja bi njih zanimala u slučaju kada bi se oni bavili proučavanjem fenomena privremenih radnih migracija. Koja su to, prema studentima, pitanja i problemi u vezi gastarbajtera, koja bi valjalo antropološki istražiti? Studenti su istakli da gastarbajteri sami po sebi nisu "intere-

---

santan"/"zanimljiv" predmet proučavanja, već da su to pre odnos između gastarbajtera i lokalnog stanovništva (kao i predstave koje lokalna zajednica ima o gastarbajterima), sličnosti i razlike između gastarbajterskih migracija i emigracije mladih naučnih kadrova, politika države prema gastarbajterima itd.

– Kako bismo ih proučavali? Meni je u ovom slučaju zanimljivije kako društvo njih vidi ili slično i zašto je to tako, nego šta zapravo oni jesu ako nešto jesu. To mi je zanimljivo u poređenju sa fenomenom tzv. "odliva mozgova", na koji način se prave prilazi o ljudima koji su otišli u inostranstvo sa doktoratom ili su tamo doktorirali i postigli, ili navodno postigli nešto, i o ljudima koji su otišli u inostranstvo i doneli lavove i ne znam šta. Koja je materijalna korist za državu i od jednih i od drugih, i koja je korist za tzv. imidž grupe?

S obzirom na to da tokom školovanja u okviru obaveznog studijskog kurikuluma studenti nisu bili u obavezi da čitaju literaturu o gastarbajterima, zanimalo nas je da čujemo njihova lična iskustva i promišljanja koja nisu oblikovana različitim naučnim teorijama. S druge strane, pretpostavljamo da nismo pustile film "Stranac ovde, stranac tamo", postoji verovatnoća da bi i sam tok diskusije bio drugačiji. Gastarbajteri, odnosno "radnici na privremenom radu" i dalje pokreću niz pitanja, povezanih s ekonomskim, kulturnim, društvenim i političkim aspektima u Srbiji. Priliv doznaka, gastarbajterska materijalna kultura, ne/prihvaćenost u lokalnoj zajednici u Srbiji i inostranstvu, kao i politički aspekti odlaska iz zemlje su samo neki od pitanja pokrenu-

tih na ovoj radionici na kojoj smo se, u saradnji sa studentima, osvrnuli na moguće istraživačke aspekte ove teme zaključujući da postoji potencijal među studentima za dublja istraživanja, pogotovo što većina ima iskustva i poznanstva sa gastarbajterima.

### Literatura:

- Антонијевић, Драгана. 2000. "'Сватовац' и гламурозна венчања—свадбени феномени у североисточној Србији". У *Животни циклус. Реферати бугарско-српског научног скупа 12-16. јуни 2000*. Софија: Етнографски институт с музеј при БАН. Београд: Етнографски институт САНУ, 251-264.
- Антонијевић, Драгана, Ана Банић Грубишић и Марија Крстић. 2011. Gastarbajteri – iz svog ugla. Kazivanja o životu i socioekonomskom položaju gastarbajtera. *Etnoantropološki problemi* 6 (4): 983-1011.
- Антонијевић, Драгана. 2011. Gastarbajter kao liminalno biće: konceptualizacija kulturnog identiteta. *Etnoantropološki problemi* 6 (4):1013-1033.
- Банић Грубишић, Ана. 2011. Jedna drugačija gastarbajterska priča: Romi gastarbajteri – transnacionalna manjina u transmigraciji. *Etnoantropološki problemi* 6 (4): 1035-1054.
- Бобић, Мирјана. 2009. Дијаспора као економски и социјални капитал Србије. *Социолошки преглед* XLIII (3): 361-377.
- Братић, Добрла и Мирослава Малешевић. 1982. Кућа као статусни симбол. *Etnološke sveske* IV: 301-309.
- Ковачевић, Иван и Марија Крстић. 2011. Između istorije i savremenosti: antropološko proučavanje gastarbajtera u 21. veku. *Etnoantropološki problemi* 6 (4): 969-982.
-

- Marković, Predrag. 2005. Gastarbeiters as the Factor of Modernization in Serbia. *Istorija 20. veka 2*: 145-163.
- Nikolić, Goran. 2009. Efekti iseljeničkih doznaka na ekonomski razvoj Srbije. *Hereticus. Časopis za preispitivanje prošlosti* VII (4): 69-84.
- Ромелић, Живка и Стојановић, Марко. 1989. Неки елементи културе гастарбајтера ђердапских насеља. *Етнолошке свеске* X: 197-202.
- Vasiljević, Branko. 2009. Uticaj doznaka na ekonomski i socijalni razvoj u Srbiji. *Godišnjak FNP*, 201-213.
- Vertovec, Steven. 1999. *Conceiving and Researching Transnationalism*, 1-14. Dostupno na <http://www.transcomm.ox.ac.uk/working%20papers/conceiving.PDF> [11 Nov 2011]
- Vuksanović, Gordana. 1997. *Na putu do kuće. Studija o domaćinstvima i porodičnim odnosima povratnika sa rada u inostranstvu*. Novi Sad: Odsek za sociologiju Filozofskog fakulteta u Novom Sadu.

### **Filmografija:**

- Mandić, Sandra. 2007. *Stranac tamo, stranc ovde*. Dostupno na: [http://www.b92.net/video/video.php?nav\\_category=928&nav\\_id=346209](http://www.b92.net/video/video.php?nav_category=928&nav_id=346209) [20 Maj 2011]

## Sadržaj

<b>Бојан Жикић</b>	
Културни идентитети као нематеријално културно наслеђе. <i>Увод у истраживање и прелиминарни резултати</i> .....	7
<b>Dragana Antonijević</b>	
Теоријско-hipotetički оквир за проучавање културног идентитета гастарбајтера .....	27
<b>Danijel Sinani</b>	
Religija, kulturni identiteti i nematerijalna kulturna baština .....	43
<b>Marija Ristivojević</b>	
Grad kao izvorište kulturnih identiteta .....	57
<b>Marko Pišev</b>	
Balkanizam i osmansko kulturno nasleđe u savremenoj Srbiji: između negacije i autoegzotizacije .....	73

**Ana Banić-Grubišić**

- Kulturni identitet kao afirmacija manjinske grupe:  
romski hip-hop ..... 93

**Ivana Gačanović**

- Evropa kao izvoriste kulturnog identiteta i  
vrednosti kao normativnog okvira ..... 111

**Mladen Stajić i Danijel Sinani**

- Alternativna religioznost i kulturni identiteti ..... 129

**Ljubica Milosavljević i Miloš Milenković**

- "Pridodato u prevodu": nematerijalno kulturno  
nasleđe u prevođenju i primeni evropskih politikâ  
doživotnog obrazovanja u Republici Srbiji ..... 147

**Ana Banić Grubišić i Marija Krstić**

- Radionica "Gastarbajteri – šta znamo o njima?"  
Istraživanje stavova/predstava studenata etnologije  
i antropologije o gastarbajterima ..... 179



Izdavači: "Srpski genealoški centar", Radnička 50, Beograd i Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta u Beogradu, Čika Ljubina 18-20. Za izdavače: Filip Niškanović i Bojan Žikić. Urednik: Miroslav Niškanović. Kompjuterska obrada i štampa: SGC, Beograd. Tiraž: 500 primeraka. Beograd 2011.

CIP – Каталогизација у публикацији  
Народна библиотека Србије, Београд

316.7(497.11)"20"(082)

316.74:2(497.11)"20"(082)

KULTURNI identiteti kao nematerijalno kulturno nasleđe / uredio Bojan Žikić. – Beograd : Srpski genealoški centar, 2011 (Beograd : Srpski genealoški centar). – 200 str. ; 17 cm. – (Etnološka biblioteka / [Srpski genealoški centar] ; knj. 62)

Tiraž 500. – Napomene i bibliografske reference uz tekst. – Bibliografija uz svaki rad.

ISBN 978-86-83679-79-9

a) Културни идентитет – Србија – 21в – Зборници b) Популарна култура – Антрополошки аспект – Србија – 21в – Зборници c) Верске заједнице – Социолошка истраживања – Србија – 21в – Зборници

COBISS.SR-ID 188553996

